Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde,

welche nebst den beigedruckten Thesen

vor der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle

am 29. November 1913, vormittags 11 Uhr

verteidigen wird

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Hermann Werdermann,
Studien-Inspektor am Predigerseminar Soest.

Opponenten:

1. Herr Lic. theol. **Friedrich Büchsel.**
2. Herr Lic. theol. **Julius Schniewind.**

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1913.

Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde,

welche nebst den beigedruckten Thesen

vor der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle

am 29. November 1913, vormittags

verteidigen wird

Hermann Werdermann,
Studien-Inspektor am Predigerseminar Soest.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Opponenten:

1. Herr Lic. theol. **Friedrich Büchsel.**
2. Herr Lic. theol. **Julius Schniewind.**

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1913.

Inhalt.

Seite

Literaturverzeichnis 7

I. Abschnitt: Vorfragen.

1. Charakteristik der Verfasser 11
2. Die „Katholizität" der Briefe 20

II. Abschnitt: Die Irrlehrer.

3. Quellenmäßige Erhebungen aus dem Text 27
   a) Direkte Aussagen 28
   b) Antithetische Stellen 35
   c) Alttestamentliche Typen und Beispiele 54
   d) Das 3. Kapitel des 2. Petrusbriefes 64
4. Der 2. Petrusbrief ist in sich einheitlich 68
5. Das Recht der Zusammenbetrachtung von Judas- und 2. Petrusbrief 75
6. Skizze der Irrlehre 78
7. Ob Praxis? ob Theorie? ob ein System? 101
8. Grundlage und Entstehung der Irrlehre 105

III. Abschnitt: Folgerungen.

9. Schlüsse auf die zeitliche Ansetzung der Irrlehrer bezw. der Briefe 115
10. Vergleich mit andern Irrlehrern 123
    a) Zusammenstellung der charakteristischen Züge 123
    b) Vergleich mit Briefen des Neuen Testaments 124
    c) Vergleich mit einigen apostolischen Vätern 135
    d) Spätere Gnostiker 137

Vier Anlagen 141

Literaturverzeichnis.

Ein vollständiges Verzeichnis sämtlicher älterer und neuerer, katholischer und evangelischer Kommentare findet sich in Schwienhorst, Das Verhältnis des Judasbriefes zum 2. Petrusbrief. Münster 1904 (kath.).

Die wichtigsten in der Abhandlung benutzten Kommentare sind:

v. Hofmann, Die Briefe Petri usw. VII, 1 u. 2. 1875.
Spitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas. 1885.
Kühl, Die Briefe Petri und Judä (Meyer, Bd. 12, 6. Aufl.).[1]) 1897.
v. Soden, Handkommentar zum N. T. III, 2. 1899.
Hollmann, Schriften des N. T. für die Gegenwart übersetzt und erklärt. Bd. 2. 1908.
Windisch, Handbuch zum N. T. IV, 2. 1910.
Knopf, Die Briefe Petri und Judä (Meyer, Bd. 12, 7. Aufl.). 1912.

Außerdem sind berücksichtigt worden die Kommentare von Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Semler (1784), Hasse (1786), Hartmann (1793), Haenlein (1804), Laurmann (1804), Ullmann (1821), Jachmann (1821), R. Stier (1850), Arnaud (1851), De Wette (1851; III, 1) [3. Aufl. von Brückner, 1865], Dietlein (1851), Rampf (1854), Wiesinger (1856), Schott (1862), Steinfaß (1863), J. P. Lange, Keil (1883), J. T. Beck (1896), F. Maier (1904). [Zur Erklärung des Judas in Bibl. Zeitschrift, 1904, S. 378 ff.] [Der Judasbrief, 1906. B. St. XI, kath.].

Einleitungen

Reuß, De Wette, Bleek [3. Aufl. von Mangold], Hilgenfeld, B. Weiß[3], Holtzmann, Zahn[2], Barth[2], Jülicher[5] u.[6]; Feine, Harnack (Chronologie).

Neutestamentliche Theologien

Beyschlag[2], B. Weiß[7], Schlatter, Holtzmann[2], Feine[3].

Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter.

Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.
Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter.
Pfleiderer, Das Urchristentum[2].
Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Bd. 2.

[1]) Die ersten Auflagen sind von Huther.

Besondere Abhandlungen und Einzelartikel.

Realenzyklopädie[3], Art. Judas und Petrus von Sieffert, Bd. 9, S. 589 ff. und Bd. 15, S. 210–212.
— —, Art. Gnosis, Gnostizismus von Krüger, Bd. 6, S. 728 ff.
Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 1883, Art. „Antinomismus".
Schenkel, Bibellexikon, Bd. 3 u. 4. 1872.
Studien und Kritiken, 1861: Ritschl, Über die im Brief des Judas charakterisierten Antinomisten.
— —, 1866: B. Weiß, Zur petrinischen Frage II.
Grosch, Die Echtheit des 2. Petribriefes untersucht.[2] 1911.
F. Maier in Theol. Quartalsschrift, 1905, S. 547–580.
Mayerhoff, Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. 1835.
Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften. 1845.
Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. 1884.
v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. 1902.
Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur usw. 1907.
Luthardt, Geschichte der christl. Ethik, Bd. 1. 1888.
Bestmann, Geschichte der christl. Sitte, Bd. 1. 1880.
L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882.
Gieseler, Kirchengeschichte, Teil 1.
Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms.[8] Bd. 1 u. 4. 1910.
Cumont, Die oriental. Religionen im römischen Heidentum. 1910.
Heinrici, Der literarische Charakter der neutest. Schriften. 1908.
Kähler, Die richtige Beurteilung der apostol. Gemeinden. A. M. Z. 1894.
Nösgen, Geschichte der neutest. Offenbarung. 2 Bde. 1891/93.

Als Kampf im Jahre 1854 seine Einleitung zu dem Judasbrief schrieb, konnte er über diesen sagen, daß „derselbe unter allen neutestamentlichen Büchern am wenigsten bearbeitet worden sei und seit längerer Zeit gar keine literarische Beachtung gefunden habe". Dies stimmt zwar heute nicht mehr, denn eine ganze Flut von Kommentaren, Einleitungen, Theologien, besonderen Abhandlungen und Aufsätzen haben sich mit ihm und dem von uns danebengestellten 2. Petrusbrief beschäftigt. Wenn es sich auch nur um den kleinen Judasbrief und den 2. Petrusbrief handelt, über den Luther ausdrücklich urteilt: „So ist's eine unnötige Epistel, unter die Hauptbücher zu rechnen", es sind doch Schreiben, die ein weitgehendes Interesse auf sich gezogen haben, ja dasselbe wohl noch weiterhin in Anspruch nehmen dürften.

Denn die darin enthaltenen und sich daran anknüpfenden größeren Probleme haben ihre Lösung noch nicht gefunden. Dies kann man schon an den nicht nur verschiedenen, sondern einander oft völlig widersprechenden Ergebnissen merken; begegnen wir ja beim Durchsehen der Literatur über die Briefe ebensowohl dem Urteil, daß hier zwei Männer der Urgemeinde zu uns reden, wie dem, daß die Zeit der Briefe sich zwar nicht ganz genau fixieren, aber doch mit ziemlicher Sicherheit für die Jahre 150—180 n. Chr. angeben ließe. Steht doch neben der Behauptung, daß es ganz klar sei, daß Judas der frühere und 2. Petri der spätere sei, der jenen benutze, die entgegengesetzte, die auch von einer ganzen Reihe bedeutender wissenschaftlicher Namen getragen ist, daß der frühere 2. Petri von dem

kürzenden Judas ausgeschrieben worden sei. Noch immer hat der Streit keine Lösung gefunden, ob 2. Petri wirklich als ein einheitliches Werk aufgefaßt werden könne, ob Kap. 2 u. 3 eine innere Einheit bilden, oder ob sie bloß mehr äußerlich von einem Redaktor zwar aus irgend einem Grunde, aber ohne besonderen Sinn nebeneinandergestellt, bezw. zusammengearbeitet seien. Und nun erst gar die Urteile in betreff der Häretiker. Da spricht der eine von praktischem Unglauben und einzelnen Fehltritten, der andere von ausgebildeten gnostischen Systemen. Hier werden sadduzäische Irrtümer gefunden, dort heidnische Irrlehren festgestellt. Da soll es sich nach den einen um erste Regungen der gnostischen Bewegung handeln, während andere bestimmt erkennen wollen, daß diese Bewegung schon über ihren Höhepunkt hinaus ist und die beginnende katholische Kirche hier zu Worte kommt.

Aus diesen mannigfachen noch vorhandenen Problemen soll nun die folgende Untersuchung nur eins, wenn auch wohl das wichtigste herausgreifen, nämlich das der Irrlehrer, die in den beiden Briefen vorausgesetzt werden. Und diese Teilabhandlung kann vielleicht einiges Licht auch auf andere Fragen werfen und zugleich einen Beitrag zu den Einleitungsfragen[1]) der Briefe bieten.

[1]) S. Anlage 1 S. 141.

I. Abschnitt.

Vorfragen.

1. Charakteristik der Verfasser.

Ehe wir uns an die eigentliche Arbeit machen können, gibt es noch einige Vorfragen zu erledigen, von deren Lösung erst die Möglichkeit einer weiteren Forschung über die Briefe abhängt. Zunächst kommt da das Urteil über die Verfasser unsrer Briefe in Betracht, über ihren Charakter, ihre Begabung und Urteilsfähigkeit. Nicht nur letztere wird nämlich bezweifelt, sondern auch ihr guter Charakter in Frage gestellt. Wir müssen uns daher zunächst genau versichern, daß wir hier nicht auf sandigem Grunde bauen, und uns klar werden, ob wir den Autoren glauben und trauen dürfen oder nicht.

Es lohnt sich, einige typische Vorwürfe zusammenzustellen. Da tadelt Mayerhoff: Unklarheit, Gedankenarmut, Mattigkeit(!), Kälte (!!) des Verfassers des 2. Petri, der „seine Ermahnungen spärlich hinstreut und seine Stoffe von außen her zusammensucht" (160/1). Meist wird den Verfassern ein „erbaulicher Ton" vorgeworfen und damit dann die Meinung verbunden, sie redeten „so im allgemeinen", „zu Nutz und Frommen der Leser", aber ohne konkreten Anlaß, so daß wir ihre Worte nicht etwa vollwertig bei einem Bilde der Irrlehrer verwenden könnten. Dies ist z. B. die Anschauung Holtzmanns: „Das ganze Gemälde in Kap. 2 wird aber den Sündern zum Schrecken, den Frommen zur Belehrung und Erbauung entworfen" (529); oder Kühl sagt: „Wir sehen darin eine er-

bauliche Expektoration des Verfassers zu Nutz und Frommen seiner Leser", „das dritte Beispiel in 2. Petr. 2, 14 ist sehr breit und behaglich mit gleichsam pastoralem Ton ausgeführt" (343 4). Liegen hierin erst leise Anklagen, die hindurchklingen durch Ausdrücke wie „erbauliche Expektoration", „den erbaulichen Lichtstrahl aufleuchten lassen" (Knopf 290), die mitunter auf nicht allzu liebevollem Verständnis für die Briefschreiber beruhen, so wird von andern Forschern ganz deutlich ausgesprochen, daß viele Vorwürfe in den Briefen künstlich, ja ungerecht erhoben werden. Knopf hält es für möglich, daß in Judas und 2. Petri, was bei den kirchlichen Vertretern für erlaubt angesehen wurde, bei den Ketzern als schnöde Gewinnsucht ausgelegt wird (320). Schwegler wirft es dem Verfasser des 2. Petri vor: „Er bekämpft den Gnostizismus ganz von jener allgemeinen, oberflächlichen Anschauung aus, deren Boden die kirchliche Polemik nur selten entschieden verlassen hat" (502). Und daneben stellt sich Hollmann, der den Ton „kirchlicher Ketzerpolemik findet, die in erster Linie das Grauen der kirchlich Frommen vor den Verlorenen weckt" (576).

Nun wäre ja noch die Möglichkeit offen, daß dies berechtigterweise auf Grund der tatsächlichen Verhältnisse geschähe. Aber daß dies nicht gemeint ist, beweisen andere Aussagen, die direkt die Anklage der unmotivierten Beschuldigung und Karikierung der Gegner erheben. So sagt derselbe Theologe im Anschluß an 2. Petr. 2, 10, wo ihm der Zusammenhang nicht klar ist: „Dafür sucht der Verfasser durch ein paar kräftige Ausdrücke seinem Unwillen Luft zu machen. Es entspricht der geringeren Durchsichtigkeit eine teils erbauliche, teils vergröbernde Ausmalung" (589). Ja, er ist sich nicht sicher, ob hier „das rechte Maß nicht erheblich überschritten" wird.

Unter diesen Umständen wären wir mit unsrer Untersuchung schlecht dran, wenn wir den Worten und Ausführungen der Verfasser gar keinen Glauben schenken könnten; dann wäre

es uns unmöglich, ein Bild der Irrlehrer zu entwerfen, wenn etwa der Autor des 2. Petri so vorgegangen wäre, wie es sich einige vorstellen, daß er die Gegner von Kap. 3 habe bloßstellen wollen, indem er „einfach", d. h. ohne wirkliche Berechtigung das zweite Kapitel mit seinen schrecklichen und abschreckenden Zügen voranstellt. Knopf greift ihn mit dem Vorwurf an, daß er nur „mit drohender Scheltrede auf die Gegner losgegangen sei" (204). Haenlein erwägt den Gedanken, ob der Verfasser nicht die ganze Ausführung über Verachtung der Engel „bloß beispielsweise zur Beschämung der Irrlehrer, welche die Ehrfurcht gegen die Obrigkeit verletzten, gebraucht habe" (275). Das würde er in einer mehr als mißverständlichen Weise getan haben! Holtzmann moniert, daß man erst Kap. 3, 1 plötzlich merke, daß die Irrlehrer in Kap. 2 „überhaupt nur behufs Einführung der Parusieleugner da waren" (527). „Es ist, als ob sein Zorn sich nicht genug tun kann, schwere Vorwürfe über die Gegner zu häufen." Bei solcher Anschauungsweise wundert einen die Bemerkung kaum mehr, daß „auffallenderweise die eingestreuten Bemerkungen, bei Lichte betrachtet, eigentlich gar nicht zu dem übrigen Gedankeninhalt passen" (504). Und die selbstverständliche Folge ist es dann, daß der 2. Petribrief „keinen streng einheitlichen Zweck" hat (Harnack). „Der Verfasser hat alle möglichen Gedanken, die ihm wichtig waren, unter die Autorität des Petrus gestellt" (469). Ihre schärfste Formulierung finden diese Anklagen jedoch in dem neusten über unsere Briefe erschienenen Werk, das von einem „Typus anspruchsvoller Hilflosigkeit" spricht (Knopf 255).

Damit hätten wir ein wenig erfreuliches Bild von unsern Briefschreibern; nicht nur ungeschickt und untauglich zu ihrer Aufgabe sind sie. Es mangeln ihnen alle schriftstellerischen Fähigkeiten, aber leider auch die moralischen Voraussetzungen für ihre Tätigkeit. Was ihnen und der Kirche paßt, dürfen sich

dennoch nicht die Gegner erlauben. Damit diese recht stark kompromittiert werden, sind alle von allen Seiten herbeigeschleppten Anschuldigungen gut. Und ihr Machwerk wird noch unter angesehenem Namen für die wahre Gemeinde herausgegeben. Wahrlich, wenn dies alles stimmte, müßte man von einer Betrachtung der Briefe, wie wir sie vorhaben, von vornherein abstehen, und dürfte dieselben nicht als Quellen für eine Untersuchung verwenden!

Aber natürlicher- und glücklicherweise hat es auch nie an Forschern gefehlt, die zur Vorsicht und Mäßigung geraten und eine liebe- und verständnisvollere Art, auf die Verfasser einzugehen, empfohlen haben. So sagt v. Dobschütz in seinem Buch über die urchristlichen Gemeinden auf S. 7: „Wir haben keinen Grund, an der Aufrichtigkeit des Berichterstatters zu zweifeln", wie wir leicht viele Namen und Stellen häufen könnten zum Beweis dafür, daß weitgehend danach verfahren ist. Ja, einige von den oben zitierten Verfassern empfinden wohl selbst, daß sie zu weit gehen und vielleicht ungerechte Anklagen erheben, wenn etwa Knopf an einer Stelle erklärend die Bemerkung einfließen läßt: „Der heftige Ton der Polemik kennzeichnet die Größe der Gefahr" (322). Und Haenlein hebt andrerseits den „Ernst hervor, womit gegen die Irrlehrer geeifert wird", ferner „die sichtbare Beziehung auf damals wichtige Religionsbedürfnisse" (274/5), wie ebenfalls Schwegler einlenkt und zugesteht: „Aber an irgendwelche zeitgeschichtliche Erscheinung oder Zeitrichtung muß der Verfasser des Briefes doch gedacht haben; es ist undenkbar, daß er ganz ins Blaue und Ungewisse hinein polemisiert hat" (500).

Aber damit ist ein gewisser Argwohn noch nicht beseitigt und eine Sicherheit noch nicht gegeben. Wir müssen der Frage sachlich noch etwas nähertreten. Sehen wir zunächst einmal zu, worin die ungünstigen und harten Urteile begründet sind. Soviel ich sehe, in zweierlei: 1. Man vermißt eine sichtbare

Einheitlichkeit, eine elegante Darstellung, neu auftretende Gesichtspunkte, konsequenten Fortschritt und einen streng logischen Gedankengang. 2. Man nimmt Anstoß an dem Verhalten des Autors gegenüber den Irrlehrern: er polemisiert nicht richtig, stellt die Gegner nicht so ausführlich dar, wie man es gern möchte; er beschreibt sie nicht und diskutiert nicht gründlich mit ihnen. Dafür häuft er Beschuldigungen auf Beschuldigungen, schließlich sogar unberechtigte, da die berechtigten bei solcher Kampfmethode eben nicht reichten.

Wenn der Mangel an Einheitlichkeit, besonders im 2. Petri, getadelt wird, wofür wir ja oben schon einige Beispiele zitierten, so seien ihnen zunächst nur einige entgegengesetzte zur Seite gestellt, die uns eine andere Stellung zu unsern Schreiben offen lassen. Da spricht z. B. Thiersch von einer „Einheit des 2. Petrusbriefs", „dessen feinste Beziehungen alle nach einem Ziel tendieren" (275). Huther findet, daß „ein klarer, fester Gedankengang durch das Ganze geht"; und schließlich sei noch Brückners gedacht, der in bezug auf Judas fest überzeugt ist, daß man „schwerlich bezweifeln kann, daß Inhalt wie Anlage des kleinen Sendschreibens sich streng in sich zusammenschließt" (115). Dies mag vorläufig genügen, da diese besonders für 2. Petri sehr wichtige Frage weiter unten uns noch einmal beschäftigen und erst dann ihre Lösung finden wird.[1]) Gehen wir hier zunächst kurz auf den mehr formalen Vorwurf ein, daß der Verfasser des 2. Petri ein „im Stile ungeübter Mann" sei. Mögen wir auch das lange Kapitel De Dictionis Judae colore et genere, das Laurman an den Schluß seines Buches stellt und in dem er die Eleganz, Selbständigkeit, Klarheit des Stiles preist, nicht unterschreiben, mögen wir es vor allem nicht auf den 2. Petri anwenden können: darauf kommt es nicht an. Aus solcher Beobachtung darf man einem

[1]) S. S. 68 ff.

Autor aber auch überhaupt keinen Vorwurf machen; auf dies Formelle wird es ihm selbst auch wohl nicht angekommen sein. Das waren Schranken, die in seiner menschlichen Individualität begründet lagen, wobei vielleicht noch die Schwierigkeit und Neuheit der Aufgabe mitgewirkt haben. Ebensowenig trägt ein andrer Anstoß aus, daß nur der eine oder andere Zug in 2. Petri wirklich neuen Stoff biete (vgl. Knopf S. 236). Das hat sich der Verfasser ja auch gar nicht als Ziel gesetzt; er will die Christen bewahren. Weder will er ein stilistisch hervorragendes Schriftstück liefern, noch fortwährend etwas Neues bieten; dagegen die Gemeinde will er retten; deshalb schreibt er, und darum schreibt er so ausführlich, umständlich und wuchtig; seine Triebfeder ist auch keineswegs Haß gegen die Feinde, sondern Liebe zu seinen Freunden.

Weiterhin tadelt es Knopf und mancher andere, daß unsere Briefschreiber nicht scharf logisch und systematisch dächten (S. 268; vgl. Windisch zu 2. Petr. 1, 5–7). Nun hat es sich zwar schon vor längerer Zeit Spitta vor allem angelegen sein lassen, die Ehre der Verfasser in diesem Punkte zu retten und sie als logische Denker zu erweisen. In seinem ausführlichen Werk hat er sich die erdenklichste Mühe gegeben, dies zu beweisen, indem er überall „die beste Ordnung", den schönsten, streng konzinnen Aufbau herauszustellen versuchte; dabei ist er nicht nur mit der größten Genauigkeit, sondern auch mit liebevollem Verständnis zu Werke gegangen und hat mancher Stelle zur richtigen Auffassung verholfen. Aber selbst wenn ihm dies noch öfter gelungen wäre, so daß man wirklich überzeugt wäre, so müssen wir uns hier vor allem fragen, ob wir überhaupt mit einem richtigen Maßstab an die Autoren des N. T. herantreten. In intellektueller, logischer Beziehung sind öfter den schätzenswertesten und gerade praktischsten Persönlichkeiten gewisse Grenzen gesetzt. Und Judas sowohl wie 2. Petri haben doch eine durchaus praktische Abzweckung; sie sind zu verstehen

als „schriftliche Handlungen aus dem Gebiet der Seelenpflege und Seelenleitung“ (Kaehler, Allgem. Miss.-Zeitschr. Bd. 21, S. 241 ff.), vgl. dazu Heinrici, der von eigenartigen Zeugnissen aus der Missionspflege des Urchristentums redet.

Dessen müssen wir uns nun aber im besonderen bewußt sein, wenn wir noch auf den Vorwurf in bezug auf die Ketzerbestreitung eingehen. Scharfer Tadel ist hier gerade laut geworden (vgl. S. 15). Wir stehen auch hierin den Verfassern zuerst gänzlich indifferent, vorurteilslos gegenüber; sie sind ja doch Menschen, über die wir von vornherein nichts Böses wissen, ja sie sind Christen, denen wir zunächst nichts Unwahres, Gehässiges zutrauen. Aber zwingt uns nicht die Art ihrer Polemik ein anderes Urteil auf? Ich glaube nicht; vielmehr hat man auch hier wiederum von gewissen Voraussetzungen aus Vorwürfe erhoben, die die Verfasser selbst gar nicht zugestehen würden, und die auch wir nicht zugeben können. Freilich, wenn man im Judas und 2. Petri die Karpokratianer bekämpft finden wollte, so mußte man stets aussetzen, daß diese nicht recht deutlich dargestellt, verständnisvoll behandelt und ordentlich widerlegt seien. Aber wie, wenn weder diese noch ein anderes der großen geschichtlichen gnostischen Systeme gemeint sind? Aber selbst wenn es der Fall wäre und ausgebildete Irrlehren im Hintergrund ständen, wären dann nicht noch verschiedene Möglichkeiten, sich dagegen zu wenden, vorhanden? Gangbar wäre doch sowohl der Weg, daß nur kurze Schlaglichter und beurteilende Bemerkungen auf die den Lesern ja bekannten Gegner fielen, daß kurz ihr Tun und Treiben charakterisiert wird, daß der Hauptton dagegen auf die Darstellung und Verteidigung der in Betracht kommenden Glaubensstücke fiele, daß nicht die Gegner bekämpft und widerlegt, sondern die Anhänger gestärkt würden, wäre dieser Weg nicht ebenso gangbar wie der, den die

ketzer-beschreibenden und -bestreitenden Schriften der späteren Zeit einschlagen? Sonderbarerweise haben viele Forscher sich mit viel mehr Liebe und Verständnis in die Irrlehrer hineinversetzt, haben ihnen nur das Beste zugetraut und es nicht Wort haben wollen, daß sie so schwere Anschuldigungen wirklich verdienten; dagegen schoben sie alles, was ihnen hierin zu weit zu gehen schien, den kirchlichen Schriftstellern zu. Es muß aber auch hier wieder hervorgehoben werden, daß es diesen an Verteidigern nie gefehlt hat; diese haben es betont: die Verfasser sind scharf, aber nur so, wie die Verhältnisse es erfordern, vgl. das Wort von Ewald: „Noch weit deutlicher, ja bis zum Ekel deutlich und doch nur so derb, wie die abscheuliche Sache selbst es fordert", sind ihre Ausführungen (S. 91).

Wie verschieden die Urteilsweise über die Verfasser auf die einzelnen Fragen einwirken kann, dafür noch ein Beispiel! Im 2. Petri spielt die *γνῶσις*, bezw. die *ἐπίγνωσις* eine große Rolle, so daß einige hier den Hauptbegriff des Briefs gefunden haben. Dies ist sehr interessant und charakteristisch, sagen die einen; obgleich der Autor solchen schweren Kampf gegen die falsch verstandene Gnosis hatte, ließ er sich nicht dazu verführen, die richtigen Momente, die in einer Schätzung der Gnosis liegen, zu übersehen und zu verwerfen. Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, diesen Begriff, der auch ihm ein zentraler ist, in das rechte Licht zu stellen und ihn zu den christlichen Geboten und dem christlichen Leben in das rechte Verhältnis zu bringen. Wir beobachten hier eine bewundernswerte objektive Schätzung desselben in einer so gefährlichen Zeit; und wir werden bestärkt in unserm Vorsatz, diesem Verfasser vorurteilslos, ja vertrauensvoll entgegenzukommen.

Aber was wird aus diesem selben Stoff bei einer andern Beurteilungsweise? Wie stellt sich dieses Faktum etwa Jülicher

dar? Er findet hier nur den Beweis dafür, daß der Schreiber des 2. Petri bei allem Haß gegen die Gnosis in ihren Hauptfehler, die übertriebene Schätzung der Erkenntnis, hineingeraten sei (S. 206). Daraus kann man, ohne daß man viel Worte darüber verliert, erkennen, welche Bedeutung es hat, daß man sich klar wird, wie man den Verfasser eines Briefs einzuschätzen hat. Handelt es sich hier um verständnislose, fanatische Hasser oder um treue Hirten der Gemeinden, denen die Liebe zu den Christen, die Sorge um ihr Heil, aber auch der Ernst der Wahrheit die Feder in die Hand gedrückt hat?[1]) Es muß, wie für das übrige Neue Testament, so auch für Judas und 2. Petri als Grundsatz aufgestellt werden, daß man zwar nicht kritiklos, aber vorurteilslos an sie herantritt und zunächst davon ausgeht, daß ihnen getraut werden kann. Argwohn darf nicht das erste sein; sondern wo man etwa Verdacht schöpft, da hat man einen ganz genauen und vorsichtigen Beweis anzutreten.

Wenn man dieser Ansicht ist, kann man schon einmal die Briefe einer Untersuchung zugrunde legen, ja man wird ihnen mancherlei entnehmen können. Und die Gesamtuntersuchung wird zugleich ein neues, ja das stärkste Beweisglied für die Voraussetzung werden.

---

[1]) Es muß doch auch bedacht werden, daß eine Karikatur von Gegnern, denen alle möglichen Vorwürfe unmotiviert angehängt wären, diese kaum getroffen, die Gemeinde schwerlich gerettet, und die Wahrheitsliebe in bedenklicher Weise untergraben haben würde. Übrigens erwägt Judas in V. 22 u. 23 (wo die dreiteilige Lesart mit fast allen neueren Kommentaren [gegen Nestle] vorzuziehen ist; vgl. die Anm. auf S. 43) selbst mehrere Stufen und Arten, wie gegen die Gegner verfahren werden kann und soll. Es gibt Fälle, wo man diese selbst zu gewinnen versuchen darf und soll; aber es kann auch sein, daß von Verhandlungen nichts mehr zu erwarten ist und diese daher besser unterbleiben. Dann soll man nur die noch nicht Verlorenen bewahren; und in dieser Weise verfährt er selbst.

2. Die „Katholizität" der Briefe.

Aber ehe wir an unsere Hauptfrage herantreten können, will ein neues, schweres, ja vielleicht sogar schwereres Bedenken unsern Schritt hemmen: es ist die jedesmal behandelte und stets wieder zu verhandelnde Frage nach der „Katholizität" unserer Schreiben. Es wird dadurch nämlich zweifelhaft, ob wir aus ihnen ein konkretes Bild von Irrlehrern entnehmen können. Es wird dabei den Verfassern eine ganz gute Absicht bei ihrem Vorhaben zugegeben; aber es wird fraglich gemacht, ob es überhaupt jemals irgendwo solche Irrlehrer gegeben hat. Dies folgt eben aus der Behauptung: unsere Schreiben sind „katholische" Briefe.

Aber was heißt dies? Es ist seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts Sitte geworden, die sieben nichtpaulinischen Briefe (der Hebräerbrief wurde als paulinisch gerechnet) als „katholische" anzusprechen (nach Bleek). Nun ist diese Bezeichnung nicht eindeutig, vor allem ist sie es in früheren Zeiten nicht gewesen. Bleek selbst erwähnt die Meinung, daß man die Bezeichnung oft wohl eben nur in dem Sinne gemeint habe, daß es sich um die nichtpaulinischen Briefe handle. Er zieht ferner die Deutung in Erwägung, daß „katholisch" inhaltlich im Gegensatz zu „häretisch" aufgefaßt werden könne. Aber am weitesten verbreitet und besonders in unsrer Zeit stets gemeint ist die Gleichung: katholisch = an die ganze Christenheit gerichtet.[1]) „Die Briefe waren demnach bestimmt für die Christenheit überhaupt", so spricht sich Bleek später selber aus und fügt für Judas noch hinzu: „Der Brief Judä ist eine eigentliche ἐπιστολὴ καθολική, gerichtet an die Gläubigen im

[1]) Zwar wird hier mitunter ein Unterschied zwischen Judas und 2. Petri gemacht (vgl. De Wette), wofür indes eigentlich kein Grund einzusehen ist. Wir können auch hier ruhig von den beiden Briefen gemeinsam handeln.

allgemeinen", wie ebenso auch der 2. Petri „ohne alle lokale Beschränkung sei" (620).

Diesen Sinn haben die meisten Theologen seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in obige Bezeichnung hineingelegt, bewußt damit verbunden und auch energisch auf die einzelnen Briefe angewendet. Die weite Verbreitung der Auffassung sei wieder durch einige Zitate belegt. So läßt Heinrici die katholischen Briefe „an eine unbegrenzte Leserschaft gerichtet" sein (73). Auch De Wette setzt bei 2. Petri voraus, daß dem Verfasser nicht (wie dem Judas) „eine bestimmte Wirklichkeit vorgeschwebt hat", „so kann der Brief nicht als wirkliches Sendschreiben entstanden sein" (77), und damit verbindet er den für unsere Abhandlung sehr interessanten Schluß, daß er der Aufgabe enthoben sei, es überhaupt zu versuchen, ein Bild der Irrlehrer zu entwerfen, wie er es bei Judas getan. Ewalds Charakteristik lautet: „Ein offenes Sendschreiben an die ganze Christenheit" (76), und auch Schenkel meint, daß die Schreiben absichtlich allgemein, „unbestimmt und vieldeutig" gehalten seien (502). Aus neuester Zeit sei noch das Urteil von Knopf hierhergestellt, der leugnet, daß ein bestimmter Leserkreis, seien es selbst vier oder fünf Provinzen, gemeint sei. Der 2. Petri richte sich an die ganze und allgemeine Christenheit. Denn „sie erscheint als die der Würde des Briefschreibers angemessene Leserschaft(!)" (S. 246; vgl. Hollmann S. 575). Und Jülicher redet in seiner Ausdrucksweise von dem Brief als einem „in der Studierstube ausgeklügelten Kunstprodukt" (208).[1])

[1]) Zu erwähnen wäre noch, daß Arnaud die Allgemeinheit der Adresse dahin einzuschränken versucht, daß alle Judéo-Chrétiens gemeint seien (S. 91/2), während Hofmann umgekehrt den Judas für die „Heidenchristen überhaupt" bestimmt sein läßt. Andere Gelehrte, wie zuletzt noch Windisch, der sehr oft für ein Offenlassen der Fragen ist, glauben nicht entscheiden zu können, ob der Brief „katholisch" oder „konkret" ist. Ebenso vorsichtig ist Trenkle, der das Konkrete sieht und doch meint:

Nun fügt Knopf dem obigen Zitat noch hinzu: „Ein engerer Leserkreis müßte in der Adresse genannt sein, würde sich auch an andern Stellen des Schreibens in bestimmten Einzelnachrichten, Grüßen, in der Nennung von Personen erkennen lassen" (203). Damit haben wir zugleich eine Begründung der Auffassung der Briefe. Die meisten der angeführten Forscher berufen sich nämlich hauptsächlich oder meist allein auf die allgemein gehaltene Adresse. Diese lautet bei Judas: *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς* und bei 2. Petri: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν.* Darin ist allerdings keine nähere Begrenzung angegeben, auch das ist zuzugestehen, daß spezielle Einzelnachrichten und kleine Einzelzüge wie etwa im 2. Timotheusbrief fehlen, daß keine Namen genannt und am Schluß keine Grüße an spezielle, namhaft gemachte Personen bestellt werden.

Aber mit diesen Momenten ist die Frage: ob „katholisch" oder nicht? noch nicht erledigt. Darüber haben die ganzen Briefe zu entscheiden, in denen man alle einzelnen Stellen prüfen muß. Auf Grund solcher Untersuchung ist es einigen Exegeten nun doch fraglich geworden, ob sie die „ganz allgemeine Bestimmung" der Briefe aufrecht erhalten können, oder wenigstens sind sie auf Tatsachen gestoßen, die ihnen zu denken gaben. Zwar ist ihnen die Katholizität noch die selbstverständliche Voraussetzung, von der sie daher auch nicht abgehen; aber sie suchen die beobachteten konkreten und auf Einzelverhältnisse hinweisenden Gesichtspunkte damit in Einklang zu setzen und so zu erklären, daß sie wie Holtzmann behaupten: „Judas ist ein Sendschreiben an die Christenheit", aber: „Das Bild der Irrlehrer ist von einem bestimmten Punkt aus aufgenommen" (527). Ähnlich versucht sich Knopf mit den konkreten Einzelzügen abzufinden (212); doch fügt er

„Es kann die allgemeine Adresse auf eine allgemeine, die weiteste Bestimmung hinweisen (225).

noch hinzu: „Die Gefahr, die der Verfasser von einer bestimmten Irrlehre ausgehen sieht, kann ja nicht über die ganze Christenheit gekommen sein" (212), worauf sich uns aber unabweislich die Frage aufdrängt: Was sollte dann überhaupt mit den Schreiben bezweckt werden? Warum sollen sie sich dann an die gesamte Christenheit wenden, d. h. „katholisch" sein?

Dann ist es doch richtiger, nicht bei solcher Halbheit stehen zu bleiben und überhaupt von jener, geschichtlich fast zu einem Postulat gewordenen Auffassung der Briefe als „katholischer" abzugehen und von vornherein auch unsere Briefe von dem Grundsatz aus betrachten, den Lütgert für die Pastoralbriefe aufgestellt hat: man muß alles von der Voraussetzung aus verstehen, daß alle Einzelheiten ganz reelle, konkrete, geschichtliche Veranlassungen haben, und daß nichts rein theoretisch nach formalen Gesichtspunkten gesagt ist (S. 46 ff.).

Danach haben auch schon eine ganze Anzahl von Forschern gestrebt und Beweispunkte dafür gebracht. Zwar wird man nicht mit allgemein zugestandenem Recht mit Mayerhoff auf 2. Petr. 1, 12—17 und 3, 1 verweisen können, da diese Stellen nur für die beweisend sind, welche die Echtheit und Abfassung durch Petrus selbst annehmen. Aber wir werden mit Nösgen vor allem auf die Irrlehrer hinweisen, die sich als eine ganz konkrete Einzelgruppe erweisen (bezw. sich für uns im Fortgang der Untersuchung erweisen werden), deren Auftreten und Eindringen in einen bestimmten Kreis dargestellt wird. Er sagt: „Ein enkyklisches Schreiben will der kleine Judasbrief keineswegs sein, da er gerade das Auftreten der V. 3 charakterisierten Leute unter jenen als Motiv für seine briefliche Ermahnung geltend macht" (56). Mit besonderer Gewichtigkeit und genauer Beweisführung ist Spitta für diese Gedanken eingetreten. Er bemerkt zunächst auch sehr richtig, daß „daraus, daß die Bezeichnung der Leser der lokalen

Näherbestimmung ganz entbehrt, weder geschlossen werden kann, der Verfasser habe sich seinen Leserkreis nicht so bestimmt gedacht, wie der des 1. Petri, noch, er habe an „alle guten Christen" schreiben wollen". „Hier muß der Brief selbst entscheiden" (17). Und auch von dem Judasbrief erklärt er, daß „zwar die Leser nicht nach ihrem Wohnsitz bezeichnet sind", daß aber das Schreiben nicht katholisch sei, „eine Ansicht, die übrigens durch den ganzen Brief widerlegt" werde (S. 302).

Im übrigen kann hier erwähnt werden, daß durch diese Auffassung weder ausgeschlossen wird, daß etwa mehrere Gemeinden oder ein ganzer Kreis von solchen in Betracht kommen könnten, noch daß anderseits unsere Anschauung umgestoßen würde durch das Bekenntnis, daß wir nicht imstande sind anzugeben, wo diese etwa gelegen haben. Denn man mag Palästina, Syrien, Ägypten und zuletzt sogar Thessalonich genannt haben,[1]) zu einer Entscheidung kann man nicht kommen, da die Gründe für und gegen jede einzelne Hypothese gleich unsicher sind.

Die Beziehung der Briefe auf ganz konkrete Verhältnisse wird ferner — um noch einige Namen anzuführen — von Jachmann, Brückner, Hofmann, Pfleiderer, Zahn, Barth behauptet. Kühl, der sie auf ganz bestimmte christliche Kreise mit ganz speziellen Bedürfnissen zugeschnitten findet, versucht sogar eine Erklärung für die Tatsache der so allgemein gehaltenen Adresse. Er vermutet, im Anschluß an B. Weiß, daß die lokale Bezeichnung unterblieben ist, weil der Brief nur den Treugebliebenen in den betreffenden Gemeinden gelten wollte (300). Aber damit hat er wohl ebensowenig eine überzeugende und befriedigende Lösung gefunden wie De Wette, der den Grund darin sucht, daß „die Warnungen, welche das Schreiben

[1]) Lic. Dr. Elert, Die Religiosität des Petrus. 1911.

enthält, ihrer Gemeinde nicht zur Ehre gereicht hätten" (61). Darum habe der Verfasser von einer näheren Angabe abgesehen. Vielleicht können wir daran denken, daß ja ein Bote die einzelnen Briefe mitgenommen oder besonders hinbefördert habe. Da war jegliche genauere Bezeichnung unnötig. Und da eben vielleicht oder wahrscheinlich mehrere Gemeinden in der geschilderten Lage waren, ohne daß es sicher war, wo die Irrlehrer ihren Hauptangriff ausführen und ein besonderes Feld ihrer Tätigkeit suchen würden, wäre es unzweckmäßig gewesen, bestimmte Namen zu nennen.

Es ist im übrigen beim Durchlesen der Briefe unschwer zu merken, daß bestimmte Verhältnisse vorausgesetzt sind, brennende Tagesfragen behandelt werden. Eine „Katholizität" der Leser macht allein schon die Anschauung unmöglich, daß die Gegner „eingedrungen" sind (παρεισεδύησαν) V. 4. Damit werden verschiedene Kreise unterschieden: solche, in denen die Gefahr schon bestand oder gar schon vorüber ist, und solche, für die sie eben akut wird oder geworden ist. Ferner muß hier noch einmal der Gesichtspunkt der „Absonderlichkeit der Verirrung" (Barth) betont werden. Und schließlich muß schon hier ganz kurz und summarisch darauf hingewiesen werden, daß nichts Schematisches in den Briefen begegnet: es werden nicht beliebige Vorwürfe irgendwelcher Art gehäuft; es fehlen sehr viele, sonst fast regelmäßig auftretende Charakterzüge; auch die alttestamentlichen Bilder und Beispiele sind unter bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt und gestaltet. Sollte die Christenheit im allgemeinen beeinflußt werden, dann hätte doch ein Normalbild von Häretikern gemalt werden müssen, wovon wir weder in Judas noch in 2. Petri etwas merken. Solcher weitesten Bestimmung scheint uns außerdem die Kleinheit besonders des Judasbriefs zu widersprechen, der wohl schon dadurch nicht geeignet war, ein allgemeines Sendschreiben abzugeben. Er läßt sich besser als Gelegenheitsbrief, als Warnungssignal vor bestimmten Irr-

lehrern für besondere Gemeinden erklären. Erst wenn eine Auffassung des Judas und 2. Petri als wirklicher Briefe, die auf konkrete Verhältnisse berechnet sind, sich als unmöglich erweisen sollte, könnten wir eine Behandlung derselben als „katholischer" im gewöhnlichen Sinn zugestehen. Aber zunächst nehmen wir es als unser Recht in Anspruch, zu versuchen, von jener ersten Anschauung aus ein Bild zu entwerfen, und auch hier wird, wie bei dem Urteil über die Verfasser, die Gesamtbetrachtung die Entscheidung fällen.

II. Abschnitt.

Die Irrlehrer.

3. Quellenmäßige Erhebungen aus dem Text.

Jetzt können wir uns an das eigentliche Thema, die Darstellung der Irrlehrer, machen. Es ist mit Absicht zusammenfassend gesagt: Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefs. Dies bedarf jedoch sofort einer kurzen Rechtfertigung, in der das vorausgenommen und angedeutet wird, was die ganze Abhandlung ausführlich beweisen soll, daß nämlich die beiden Briefe und auch die in ihnen bekämpften Irrlehrergruppen so eng zusammengehören, daß eine gemeinsame Betrachtung möglich, ja geboten ist. An eine eingehende Stellungnahme zu den äußerst verwickelten Einleitungsfragen kann hier nicht gedacht werden; vor allem soll ja unsere Untersuchung absichtlich nicht sich auf eine feste Stellungnahme zu denselben aufbauen, sondern als ganze einen Beitrag dazu liefern (vgl. S. 115). Daß die beiden Briefe eng zusammengehören, geht ja schon aus ihrem literarischen Verhältnis hervor, wobei besonders Judas und 2. Petri 2 so stark verbunden sind, wie kaum andere Stücke des Neuen Testamentes. Ohne direkte literarische Verwertung des einen durch das andere ist der Tatbestand nicht zu erklären. Es erscheint auch nicht notwendig und berechtigt, die Briefe zeitlich zu sehr zu trennen.[1])

[1]) Einzelne besonders wichtige Fragen werden im weiteren Verlauf noch gesondert behandelt, über das „Wann" der Abfassung wird ein besonderer Teil folgen (vgl. S. 115 ff.). Eine kurze Zusammenfassung der Einleitungsfragen siehe Anlage 1 und Anlage 2.

a) Direkte Aussagen.

Wir wenden uns zunächst der wichtigsten Kategorie von Stellen zu, in denen zwar keine Beschreibung, geschweige denn ein vollständiges Bild der Gegner vorhanden ist, in denen aber eine ganze Menge direkter Angaben gemacht wird.

Wir hören da in Jud. 4 von *ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.* Ähnlich redet 2. Petr. 2, 1 ff. von *ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι . . . καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις.*

Ferner Jud. 8: *οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι* (cf. *τυφλός, μυωπάζων* 2. Petr. 1, 9) *σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* und 2. Petr. 2, 10: *ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες.*

Judas 12: *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως* neben 2. Petr. 2, 13: *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφὴν, σπῖλοι καὶ μῶμοι, ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μοιχαλίδος . . . δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες.* Hierher gehört gleich noch 2, 3: *καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται* und Jud. 16: *θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.*

Dem Anfang dieses letzten Verses: *οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι* (cf. V. 18), *καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα* entspricht 2. Petr. 2, 18 f.: *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας . . . ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι.*

Schließlich kommt noch in Betracht: Jud. 19: *ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*, ev. auch noch: *τὸν ἀπὸ σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα* (V. 23).

Aus 2. Petr. 1, 9: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν.* 1, 16: *σεσοφισμένοι μῦθοι* cf. 2, 3: *πλαστοὶ λόγοι*, sowie letztens 3, 3: *ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι.*

Durch diese Zusammenstellung haben wir schon eine ziemliche Anzahl von Zügen, wie sie für die Gegner charakteristisch sind. Wir münzen sie noch nicht aus, wollen aber der Übersichtlichkeit halber die Stichworte herausheben, wie: *ἀσέλγεια, ἐπιθυμία, κυριότητος βλασφημεῖν, δόξας καταφρονεῖν, ὑπέρογκα λαλεῖν* (bez. *φθέγγεσθαι* oder *ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεσθαι*), wozu bei 2. Petr. noch: *ἐμπαῖκται* hinzukäme. In beiden Briefen ist ferner von einem *ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον* die Rede, worauf wir erst später genauer zurückkommen.

Nach beiden Reihen von Stellen besteht noch eine Gemeinschaft zwischen den Häretikern und der Gemeinde, was für Jud. durch V. 12 und für 2. Petr. durch 2, 13 bewiesen ist.

Die Gegner leben übel, lassen besonders ihrer Begierde freien Spielraum und suchen ihre Habsucht zu befriedigen; aber sie reden auch übel: sie schmeicheln den Reichen, reden ihnen nach dem Munde, suchen sie unter betörenden Worten auszunutzen; selbstbewußt treten sie auf als die Geistträger, die Freien, und führen hochtönende Worte im Munde. Sie klagen über ihr Schicksal, wohl auch die Stellung in der Gemeinde. Und wie sie auf diesem Punkt überhebend gegen die Menschen sind, zeigen sie sich hochmütig, ja lästernd gegen überirdische Wesen.

Dies bisherige Bild läßt sich ganz kurz in zwei Worte zusammenfassen: *ἀσέλγεια* und *ἐλευθερία*. Jenes charakterisiert

ihr Tun und Treiben und stellt zugleich ein Ziel dar, nach dem sie vor allem und mit allen Mitteln streben; dieses beleuchtet ihr Reden: Freiheit von den Engeln, Freiheit unter den Menschen, Freiheit vielleicht nach 2. Petr. 1, 9 auch von Sünden, Freiheit für das Fleisch und die Begierden. (Der genauere Beweis für das Zusammennehmen von Judas und 2. Petri wird später angetreten werden[1]).) Nach 2. Petri verbindet sich damit noch ein Leugnen der Parusie. Dies alles ist exegetisch und inhaltlich verhältnismäßig einfach oder wenigstens geklärt, bis auf eine Stelle: Jud. 8 und 2. Petr. 2, 10: Das Lästern der Engel. Über diese Stelle müssen wir uns gleich hier einige Klarheit zu verschaffen suchen, da in bezug auf sie eine überaus große Mannigfaltigkeit von Anschauungen vertreten wird.

Die verschiedensten Vermutungen sind ausgesprochen worden: 1. κυριότης geht auf Gottes oder Christi Herrschaft; δόξαι = gute Engel. 2. Beide Ausdrücke sind auf gute Engel zu beziehen, oder 3. κυριότης auf gute, δόξαι auf böse, und 4. beidemal sind böse Engel gemeint. 5. ist auch die Deutung von κυριότης auf Herrschaft überhaupt, bzw. die politischen Machthaber aufgetaucht; und endlich haben einige noch einen Unterschied zwischen Judas und 2. Petri machen wollen.

Die 5. Auffassung, wo κυριότης = alles, was Herr ist, sein soll, ist oft vertreten worden und hat zunächst etwas Einleuchtendes. Im Anschluß an Erasmus und Calvin erklärt z. B. Grotius: κυριότης hic de hominibus (= omnes in imperiis positi) (1155), oder Semler: leges ergo simul omnes humanas spernunt, und weiterhin redet er von einem: omnes κυρίους abicere. 81, ebenso Laurman: simpliciter magistratus humanos indicatos arbitror. S. 65.

In neuester Zeit findet diese Erklärung keine Vertreter

---

[1]) S. 75 ff.

mehr; da hat man, wie früher etwa Ewald, mehr an Gott, seine Herrschaft oder „Herrheit" (wie Ewald S. 89 übersetzt) gedacht. In diesem Sinne sprechen sich auch Kühl und Knopf aus; sie „verachten das erhabene Wesen des Herrn (Gottes oder Christi)" S. 295; ja Knopf erwägt, ob darin angedeutet ist, daß die Irrlehrer vom Gott des Alten Testaments nichts wissen wollten: S. 227; aber das wäre doch mehr als dunkel!

Nun entschließt sich Knopf auch nicht unbedingt für diese Auslegung; denn so „simpliciter", wie Laurman einst meinte, ist die Frage nicht. Es bieten sich nämlich noch eine ganze Anzahl anderer Möglichkeiten. Indem nämlich im 2. Gliede von δόξαι die Rede ist, die im allgemeinen auf „Engelmächte" bezogen wurden, suchte man auch das 1. Glied in dieser Richtung zu verstehen. Denn man kann wohl sagen, daß κυριότης = Inbegriff aller Herrschaft etwas recht abstrakt und mehr modern gedacht ist, als aus dem Sinne der alten Verfasser des Judas- und 2. Petrusbriefes heraus; und wenn Gott oder Christus hätten gemeint sein sollen, so hätte das Wort κύριος selbst wohl näher gelegen. Darum ist man gern der Spur gefolgt, auf die man durch δόξαι gelenkt worden war, und hat auch bei κυριότητος an Engel gedacht; besonders ausführlich sind die Untersuchungen von Spitta, die diese Möglichkeit bejahen (auch Hofmann war dafür). Auch mir scheint damit die rechte Lösung geboten, daß κυριότης sich auf irgend eine hohe Engelklasse bezieht.[1])

Aber nun beginnen die Schwierigkeiten wieder von neuem. Sollen wir an gute oder an böse Engel denken? Sollen wir die Ausdrücke auf beide Arten verteilen? Oder ist eine Entscheidung gar nicht weiter nötig, da nichts darauf ankommt?

Es ist zunächst ohne weiteres zuzugestehen, daß sich ein sehr guter Sinn mit einer hier vorliegenden Erwähnung von

[1]) Auch Knopf scheint die Deutung auf eine Klasse des Engelstaats „sehr erwägenswert" zu sein. S. 227.

guten Engeln verbinden läßt. Wir haben im übrigen Brief ja nicht bloß ein Übertreten des Gesetzes, sondern müssen eine Freiheit annehmen, die das Gesetz als solches verwirft; nun werden allgemein Engel als die Vermittler und Hüter des Gesetzes angenommen. Daß diese von derartigen Antinomisten, Libertinisten verachtet, gelästert und ihres Ansehens entkleidet wurden, würde sehr gut in eine Gesamtcharakteristik passen. Ohne Furcht vor der Macht der Engel (*οὐ τρέμουσιν*) überschreiten sie die Gebote, ja dokumentieren ihre völlige Unabhängigkeit durch Lästerworte.

Aber der Zusammenhang im Judasbrief, der auch für den davon abhängigen 2. Petri wichtig ist, scheint mir für die Deutung auf böse Engel zu sprechen. Hier soll V. 9 ganz offenbar eine Erläuterung hinzufügen; das Verhalten der Irrlehrer wird verglichen mit der Handlungsweise des Erzengels Michael, und von diesem wird ausgesagt, daß er nicht einmal den *διάβολος* beschimpft und gelästert habe. Von hier aus hat schon Bengel treffend zu *δόξαι* bemerkt: angelos eosque peccatores, ja er denkt bei *κυριότης* sogar an den princeps spirituum lapsorum (zu 2, 10). Diese direkte Parallele wird der Stelle eher gerecht, daß nämlich, wenn ein so mächtiges Wesen, wie der Erzengel, keine Lästerung des bösen Geistes auszusprechen wagte, die Vermessenheit der Irrlehrer, die trotzdem die bösen, satanischen, mächtigen Engel schmähen, um so ungeheuerlicher erscheint. Man hat nämlich auch so argumentiert: Wenn Michael nicht einmal den Teufel lästerte, wieviel schlimmer ist das Verhalten der Irrlehrer den guten Geistern gegenüber, wobei jedoch der ganze Gegensatz, der der springende Punkt und als solcher recht wirksam wäre, eingetragen ist.

Und die Verachtung und Lästerung der bösen Engel, der Dämonen, des Teufels fügt sich auch gut einem Bild der Irrlehrer ein, wie wir es bisher kennen. Zum Teil haben die

Gemeindechriſten den Libertiniſten wohl den Vorwurf gemacht, ſie ſeien mit ihrem Tun und Treiben dem Satan und ſeinen Helfern verfallen; das wollen ſie aber nicht zugeben und „läſtern". „Dies beſtand wohl darin, daß ſie gegenüber dem Vorwurf, in ihrer Unſittlichkeit diaboliſchen Mächten verfallen zu ſein, dieſe als gänzlich ohnmächtige Weſen verſpotteten" (vgl. Kühl S. 314). Furcht kannten ſie ja überhaupt nicht, erklärten ſogar laut, der wahre Geiſtes-Menſch müſſe dieſelbe ganz überwunden haben; daher kann von einem „τρέμειν" nicht die Rede ſein. Vielleicht haben ſie ſich auch auf die hohen Erkenntniſſe des Gnoſtikers berufen, der auch die Engelwelt durchſchaut, die Rangordnungen und Namen kennt, die Stichworte hat, ſo daß die Seele bei ihrem Wege zum Himmel nicht aufgehalten werden kann. Die Irrlehrer erforſchten die Tiefen des Satans, beſchäftigten ſich in ihren Gedanken und Spekulationen damit; ſie richteten ſich danach in ihrer Praxis und übertraten alle Gebote und machten furchtlos alle Ausſchweifungen mit.

Alſo auch von hier aus iſt ein Verſtändnis der Stellen durchaus möglich; das Herrenbewußtſein, das ſich in dem Verhalten gegen die „pſychiſchen" Chriſten, gegen die Gemeindeordnung ausſprach, kehrt wieder in ihrer Stellung zur Engelwelt. Durch den Zuſammenhang erſcheint die Deutung auf böſe Engel als näherliegend.

Das Typiſche und für die Irrlehrer Charakteriſtiſche iſt jedoch wohl mehr die Tätigkeit des ἀθετεῖν, καταφρονεῖν, βλασφημεῖν; die Frage nach dem Objekt derſelben kommt erſt in zweiter Linie in Betracht; ob es gute oder böſe Mächte ſind, trägt nicht allzuviel aus; das iſt um ſo wichtiger, als Windiſch bei einem „non liquet" anlangt und eine Entſcheidung auf Grund des Quellenbefundes nicht zu treffen wagt. Und auch Knopf meint: „Man darf vielleicht überhaupt die ſcharfe

Scheidung: gut oder böse nicht an die Vorstellung von den δόξαι heranbringen" (S. 228).

Die ganze Frage der Engellästerung, die uns so fremdartig und fernliegend anmutet, hatte zur Zeit der Entstehung der Briefe eine viel größere Bedeutung, da man sich sehr viel mit den Engeln abgab. Man lebte in und mit einer Engelwelt, erforschte die geheimnisvollen Namen[1]), unterschied Rangordnungen und Klassen; viele Naturerscheinungen wurden direkt auf Engel zurückgeführt; und der Geistirnglaube hing eng mit dem Engelglauben zusammen. Die στοιχεῖα (vgl. 2. Petr. 3, 10) als Elementar-[2]) oder Geistirngeister kommen ja auch im 2. Petri vor.

Es wurde ferner der Unterschied von gut und böse auf die Engel angewandt; die guten wurden geehrt, aber auch vor den bösen hatte man Ehrfurcht bezw. Furcht, da man ihren Einfluß fürchtete.

Für den Judasbrief kann noch darauf hingewiesen werden, daß der Verfasser das Henochbuch, indem er es zitiert, auch in seinen Gemeinden als bekannt und angesehen voraussetzt. Darin gerade treten die Engel sehr hervor. Ein ganz spezieller, feiner Zug ist es nun, daß Judas V. 14 u. 15 ein Zitat auswählte, in dem als sicher hingestellt wird, daß der Herr zum Gericht mit den Engeln kommen wird. Dieser Zug kommt auch sonst im Neuen Testament vor,[3]) aber hier erhält er dadurch

---

[1]) Vgl. Pfleiderer Bd. 2, S. 12. Danach waren die Essener verpflichtet, neben den Schriften ihrer Sekte auch die Namen der Engel zu bewahren (συντηρήσειν = geheimhalten).

[2]) Diese Deutung hat Spitta besonders ausführlich bewiesen (S. 260 bis 272). Für den Beweis verwendet er vor allem das Henochbuch, unter Heranziehung von Kol. 2, 16 und Gal. 4, 9. Vielleicht ist dann auch in 2. Petr. 2, 10: λυθήσονται die richtige Lesart und nicht das bequemere, meist anerkannte: λυθήσεται.

[3]) Zu vergleichen ist: Matth. 16, 27; 25, 31; Mark. 8, 38; Apokalypse 12, 7 u. a.

besondere konkrete Bedeutung, daß gerade die mißachteten und verspotteten Engel dem Herrn helfen werden, das Gericht zu halten über die ἀσεβεῖς für alles, was sie geredet haben, (σκληρά) und alles, was sie getan.

Dies war klug und wirksam ausgesucht, um die Christen zu bewahren, daß sie nicht das Treiben der Irrlehrer nachahmten.

b) Antithetische Stellen.

Aber vorläufig gilt es, allen Stoff zu sammeln; und damit kommen wir, nachdem die direkten Aussagen genannt sind, zu einer weit größeren Zahl, aber auch viel schwieriger zu behandelnden Gruppe von Stellen. Schon bei dem ersten Durchlesen der Briefe fällt jedem ein apologetischer oder polemischer Ton auf. Jener erste Ausdruck sollte besagen, daß alle Aussagen, besonders aber z. B. alle Ermahnungen, sowie die hinzugefügten Begründungen nicht von ungefähr hier stehen, sondern der Verteidigung und Bewahrung der Gemeinde und ihrer Güter an den Punkten dienen sollten, wo ein Angriff auf dieselben unternommen ist. Andere haben von „polemischen" Stellen geredet und damit zugleich wohl richtig herausempfunden, daß die Aktivität und der Eifer unserer Briefschreiber besser zum Ausdruck gebracht wird. Jedoch ist dieser Ausdruck insofern nicht glücklich, als es sich nicht um direkte Polemik und Ketzerbestreitung handelt. Alle die nun zu besprechenden Stellen tragen einen stillen Gegensatz in sich, und zwar im Unterschied von den direkten Aussagen des vorigen Paragraphen einen versteckten indirekten. Oft hat man auch schon ein ironisches Moment darin hervorgehoben. Vielleicht wäre es angebracht, von einem „antithetischen Charakter" dieser Stellen zu sprechen. Denn antithetisch sind sie geschrieben, da Gegner bekämpft werden, antithetisch sind sie aber auch oft gebildet, mitunter sogar die einzelnen

Wortbegriffe so gemünzt. Als die Verfasser ihre Briefe schrieben, dachten sie stets an die Gemeinden, die bedroht wurden, an die Feinde, von denen diese Bedrohung ausging. Jeder Gedanke, den sie faßten und niederschrieben, war letzteren entgegengesetzt, mochten sie nun deren Ansicht hinstellen, abweisen, mochten sie Ermahnungen geben, die fest, sicher und als unumgänglich hingestellt wurden, mochten sie Vorwürfe der Gegner umkehren, zurückgeben und damit am schlagendsten abweisen. In den Köpfen der Verfasser steht neben jedem Begriff sofort sein Gegensatz, was sich hier wohl geschichtlich erklärt, da in der Gemeinde, die von christlichen Irrlehrern bedroht wurde, dieselbe Situation vorhanden war. In interessanter Weise können wir sogar noch verfolgen, wie sich dies sogar in den Wortbildungen widerspiegelt oder wenigstens in ihrer Auswahl. Da stehen nebeneinander die *εὐσεβεῖς* und die *ἀσεβεῖς;* das Gesetz, der *νόμος*, wird übertreten und verworfen von den *ἀνόμοις;* leider zeigen sich neben den *στήρικτοι* die *ἀστήρικτοι;* dies könnten wir noch weiter fortführen, brauchen es aber deshalb nicht zu tun, da eine ganze Anzahl von Beispielen weiter unten ausführlicher zu besprechen ist. Hier seien nur noch ähnliche Bildungen aus beiden Briefen aufgezählt: *ἀσεβῆς, ἀφόβως, ἅπταιστος* (Jud.), *ἄθεσμος, ἄμαθος, ἄλογος, ἄδικος, ἄσπιλος, ἀμώμητος, ἄφωνος, ἀγνοεῖν* (2. Petr.).

Ein besonders typisches Beispiel, wie Judas seine Aussagen „antithetisch" meint und bildet, wird uns in V. 19 geboten. Da wird von den Gegnern die Bemerkung gemacht: *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.* Nun haben sich diese natürlich nicht selbst als „Psychiker" bezeichnet. Ja, aber wie kommt der Berichterstatter dazu, sie mit diesem Namen zu belegen? Ist es ein Schmähwort, das sich ihm gerade zufällig bot? Die nächstliegende und hier fast allgemeine Erklärung geht dahin: der Verfasser kehrt einen Vorwurf, der gegen die Gemeinde-

glieder erhoben ist, um. Es ist über diese geurteilt worden: ihr seid nur Psychiker; euch fehlt das πνεῦμα; erst die Geistesträger sind die wahren Christen. Diese Anklage hatte die Gemeinde zu hören bekommen; ihr tritt Judas als Christ und als Autorität bewußt — und wir müssen zugestehen: mit Recht — entgegen, und zwar auf die Weise, daß er den Vorwurf scharf umkehrt und seinen Gegnern den wahren christlichen Geist abspricht. So wird man der Stelle gerecht und gewinnt für eine Skizze der Irrlehrer einige wertvolle Züge: den Anspruch des Geistesbesitzes, ein damit verbundenes starkes Selbstbewußtsein, das zur Überhebung und Absonderung verführen kann.

Bei solcher Betrachtungsweise bekommen die kleinen Briefe ganz anderes Leben, und viel konkretere Züge entrollen sich vor unsern Augen. Stellen wir zum Beweis gleich noch eine andere Stelle hierher, die in ihrer Auffassung sehr umstritten ist. Was Laurman einst schon feststellte: De vocis potestate hoc loco parum consentiunt interpretes, das ist seither nur noch schlimmer geworden. Ich meine Judä 8, wo der oben zitierte Vers über die Irrlehrer eingeleitet wird durch ein: οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι. Und daneben möchte ich 2. Petr. 1, 9 stellen: ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλός ἐστιν, μυωπάζων.

Geht man die Kommentare, besonders über obige Judasstelle, durch, so kommen einem Dutzende von Deutungen vor Augen. Warum werden die Gegner „Träumende" genannt? Weshalb wird ihnen Blindheit und Kurzsichtigkeit vorgeworfen? Da folgen die einen Bengel, der in seinem Gnomon die Stelle umschreibt: „Somniis impuris et infusis agitati"; es seien somnia, in quibus corpus polluitur, sie befleckten in wollüstigen Träumen ihr Fleisch (Hilgenfeld), sie vergingen sich im Traumzustand (Ritschl), sie waren wie Träumende geblendet von den Irrbildern der Sinnenlust (so Huther); oder Kühl bietet die Deutung: eingeschläfert, vom Sinnentaumel fortgerissen.

Trenkle dagegen denkt an „einer üppigen Einbildung entsprungene Träumereien". Arnaud will das tertium comparationis darin sehen: comme les gens, qui rêvent, n'ont pas consciences de leurs actions usw. Semler meint: Somniis aguntur, quae dormientibus accidere solet.

Damit weist er schon in eine Richtung, die auch oft eingeschlagen worden ist, die uns einem rechten Verständnis näher bringt. Klarer ist sie von Ewald ausgesprochen: „Da eigentliche Träume hier ausgeschlossen sind, so kann dieses Wort (ἐνυπνιαζόμενοι) nur auf träumerische Gedankensätze und Lehren dieser Leute, oder mit einem andern Wort: auf die falsche Gnosis derselben hindeuten." Dies wird richtiger sein, als wenn man mit dem katholischen Kirchenlexikon folgert: sie gaben sich törichten Träumen hin und leugneten, was ihre Fassungskraft überstieg. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist wohl eher in ihr Gegenteil umzukehren, wenn wir auch diese Stelle antithetisch zu verstehen versuchen. Das Wort soll ja gewiß gegen die Häretiker gerichtet sein und diese, recht verstanden, bloßstellen bezw. entlarven. Aber kein unmotiviertes Schimpfen wird hierfür in Anwendung gebracht, sondern ihre tatsächliche Anschauung wird kurz und deutlich beleuchtet und zugleich abgetan. Sie wollen etwas Besonderes darstellen; das haben wir schon gehört; sie gründen diesen ihren Anspruch auf ihren Geist-Besitz, was wir aus Jud. 19 entnehmen konnten. Wie haben wir uns dies zu denken, was gibt ihnen der Geist? Wir könnten es fast selbst kombinieren, wenn wir es nicht aus geschichtlichen Beispielen und aus andern Stellen unserer Briefe (siehe unten S. 43 ff.) wüßten: die rechte Erkenntnis, die Gnosis.

Nun ist die „Erkenntnis" auch ein Hauptbegriff unsrer Briefe, besonders des 2. Petri, und ihm war die ganze geistige Atmosphäre günstig, in der das Christentum sich damals befand. Mit ihm wird das Christentum kurz zusammengefaßt.

Diese Erkenntnis, dies höhere, hellere Einsehen beanspruchten die Gegner auch mit lauter Stimme. Dies können wir gerade den Worten „Träumer" und „blind" entnehmen, wenn wir diese antithetisch gerichtet und gebildet denken. Nicht Licht ist bei jenen, sondern Finsternis; sie sind nicht die „Sehenden", sondern die Blinden. Wenn sie glauben, mit klaren Augen die Wirklichkeit, ja eine höhere Wirklichkeit zu sehen, so muß ihnen die bittere Wahrheit gesagt werden: sie träumen nur. Damit wäre wohl formell verständlich gemacht, wie der Verfasser zu seinen Bezeichnungen gekommen ist, damit ist aber auch etwas Wesentliches für unsere Irrlehrercharakteristik gewonnen; denn wir lernen zugleich inhaltlich die Gegner als solche kennen, denen ihr Geistbesitz den Anspruch der höheren Gnosis und tieferen Erkenntnis begründet. Ja, der Ausdruck „Träumer" weist sogar noch auf einen ganz bestimmten Punkt, daß es sich nämlich vielleicht um Visionen und ekstatische Zustände mit ganz neuen Einblicken in unbekannte Wahrheiten gehandelt hat.

Dagegen hat der Verfasser sowohl des Judas- wie des 2. Petrusbriefs einzuschreiten, da die Selbstüberhebung der Irrlehrer neben dem Dünkel, allein die Hellsehenden zu sein, wohl dazu führte, den „kirchlichen Glauben" zu verachten. Darum werden die Briefschreiber so scharf, daß sie solche vernichtenden Ausdrücke heranziehen, die leicht als Karikatur verstanden werden könnten, wenn man nicht die antithetische Bildung derselben beachtet. Die Leser mußten ja sofort merken, was gemeint war, da sie alle jene Ansprüche der Gegner kannten und hörten. Wie ein Scheinwerfer fiel jetzt plötzlich auf sie das eine charakterisierende Wort. Und die Verfasser hatten das Recht zu ihrem Tun. Von einem besonnenen und wirklich „christlichen" Erkenntnisbegriff gehen sie aus und messen daran die gegnerische Anschauung. Sie betonen die Übereinstimmung von Erkenntnis und Leben; jene muß fruchtbar gemacht

werden in bezug auf die sittlichen Aufgaben und Pflichten, und dies um so mehr, je höher die Erkenntnis bezw. der Anspruch auf dieselbe ist.

Für die Irrlehrer können wir daraus noch den Zug entnehmen, daß sie die Reinigung von den Sünden vergaßen,[1]) es leicht mit diesen nahmen, daß sie die „Hellsehenden, Gnostiker" waren, die sogar eine höhere Welt visionär durchschauten (vgl. auch S. 51).

Auch eine andere Stelle können wir hier gleich behandeln, die oft Anstoß erregt hat und mit ein Anlaß war, den Verfasser und seine Kampfmethode herabzusetzen: es kommt Jud. 10 in Betracht, wozu eine genaue Parallele in 2. Petr. 2, 12 vorliegt. Ist hier nicht wirklich die Grenze des Feinen, Konventionellen, aber auch die des Erlaubten, Gerechten und Wahren überschritten, wenn die Gegner mit den ἄλογα ζῷα verglichen werden? Und der Verfasser des 2. Petri läßt seine Gedanken sogar noch weiterhin in dieser Richtung spielen, indem er an das ὑποζύγιον ἄφωνον des Bileam erinnert, ja noch die äußerst anzüglichen Sprichwörter von dem Hund und dem Schwein (V. 22) heranzieht.

Wie haben wir uns vor allem zu jenen obigen Parallelstellen zu verhalten, und wie werden wir ihnen gerecht? Nicht richtig ist wohl, was Knopf zu 2. Petr. 2, 12 bemerkt: „Dabei wird durch den Vergleich der Gegner mit reißenden Tieren ein neues abträgliches Moment in die Beschreibung der Gnostiker eingefügt" (297). Er sieht ebenso, wie schon vorher Ewald, der im Anschluß an den Vers ausmalt, daß die Irrlehrer „mit ihren Klauen und Zähnen über andere herfallen" (132), den Vergleichspunkt in dem „Reißendsein" der Tiere. Der Text weist aber vielmehr selbst in eine andere Richtung durch Hinzufügung des Adjektivums ἄλογα zu ζῷα. „Ver-

[1]) Zu beachten ist außerdem der Zusammenhang in 2. Petr. 1, 9 u. 10.

nunftlosen Tieren" werden sie an die Seite gestellt. Doch ist das nicht tatsächlich ein unwürdiges Beschimpfen? Es wäre dies der Fall, wenn wir nicht auch hier wieder eine Antithese zu den Ansprüchen, die von gegnerischer Seite erhoben wurde, eine scharfe Paradoxie sehen könnten.

Das Stichwort der Gegner ist: Geist, Vernunft, Erkenntnis, Freiheit. Damit wollen sie nun nicht nur höher stehen als die Tiere — das ist selbstverständlich —; sie wollen auch mehr sein als die gewöhnlichen Menschen, als die Gemeindechristen, die Psychiker. Sie treten mit dem Anspruch der „Pneumatiker" auf. („Übermenschen" würden wir sie wohl modern nennen.) Da kommt es den Verfassern unsrer Briefe wie bittere Ironie, wenn sie auf das ganze Tun und Treiben dieser Leute blicken: statt Übermenschen zu sein, die hoch in der Vernunft und Erkenntnis stehen, die selbst über die Vergänglichkeit triumphieren,[1]) sind sie vielmehr nicht einmal Menschen, sondern Tiere, gewissermaßen: Untermenschen. Denn diesen gleichen sie in bezug auf den Mangel an Vernunft, der für jeden ruhigen Beobachter unverkennbar ist, und in ihrer Vergänglichkeit, der sie ganz und gar gehören, mögen sie auch von Freiheit und Unzerstörbarkeit reden. Die Tiere selbst würden ihnen dies sagen können, wenn sie nicht stumm wären.

So bekommen die abgerissenen Worte und Bemerkungen Leben und führen uns konkret in jenen überaus heftigen Kampf, in dem die schärfste Antithese und bittere Ironie helfen mußte und durfte, die Gemeinde vor einem gefährlichen Pseudochristentum zu bewahren. Als neue Charakteristika fallen dabei ab der Anspruch, die Vernunft (λόγος) und die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) zu besitzen.

---

1) Dieser Gedanke muß dabei eine wichtige Rolle gespielt haben; das beweist die häufige Wiederkehr von Worten wie φθορά, φθαρήσονται, φθείρονται gerade in diesem Zusammenhang.

Es ist nötig, die einzelnen Stellen so durchzugehen und auszuwerten, da man erst dann sieht, einen wie reichhaltigen Stoff die Briefe für ein Bild der Irrlehrer bieten, wobei sich schon jetzt einzelne Züge erklären, ergänzen und innerlich zusammenschließen, während für die Exegese manche Stelle besser erklärt wird bezw. eine vermutete Deutung größere Sicherheit bekommt.

Fruchtbar können für unsern Zweck auch Jud. 12 u. 23 gemacht werden; für gewöhnlich hat man es kaum beachtet, daß dort gesagt ist: *συνευωχούμενοι ἀφόβως* und hier zu der Ermahnung *ἐλεᾶτε* ein *ἐν φόβῳ* hinzugesetzt ist; zum mindesten sind die Stellen nicht irgendwie im Zusammenhange erklärt oder gar für die Skizze der Gegner fruchtbar gemacht worden. Aber was soll man diesen sporadischen Andeutungen überhaupt entnehmen können? Ist es etwas Besonderes, wenn an die Christen die Mahnung ergeht: erbarmt euch ihrer nur in Furcht! Sehen wir uns zuerst V. 12 an, so ist dort von den Irrlehrern ausgesagt: sie kommen zu den Agapen, schlemmen, sind unmäßig, aber auch schmutzig zeigen sie sich dabei, verlassen ihre unsittlichen Neigungen nicht, ja suchen sie vielleicht nicht einmal zu verbergen (vgl. 2. Petr. 2, 14); sie tun dies alles *ἀφόβως*. Sie fürchten sich nicht vor dem Urteil der Gemeinde, auch nicht vor ihrem Gewissen, letztlich vor allem nicht vor Gott. Ein Christ würde bei solchem Tun und Treiben, wie es von ihnen beliebt wurde, Angst und Furcht gehabt haben; dieses Gefühl kennen sie aber nicht; sogar werden sie, worauf wir später noch einmal zurückzukommen haben, Wert darauf gelegt haben, so daß sie nicht gedankenlos handelten, sondern bewußt den Satz vertraten: Man braucht, ja man darf keine Furcht haben. Und sofort wird uns dies klarer, wenn wir aus früheren Beobachtungen für das „man" einsetzen: „Der Pneumatiker". Ihn kann nichts beflecken und schrecken. Der „wahre Christ" kennt keine Gebundenheit und

Scheu. Welche Gefahr lag darin gerade für eine von Häretikern bedrohte Gemeinde! Deshalb beeilt sich Judas, neben die christliche Forderung, möglichst weitgehendes ἐλεᾶν zu üben, das ἐν φόβῳ zu stellen. Damit ist die Warnung ausgesprochen: Laßt euch nicht betören, daß den Christen nichts beflecken kann; es gibt Sünden und Sünder, denen gegenüber eine rechte christliche Furcht und Scheu wohl am Platze ist.[1])

Aber noch ist die Zahl der auszumünzenden Stellen nicht erschöpft. Einige erinnern uns an die schon besprochenen von den „Träumern" und „Blinden", nämlich 2. Petr 3, 16 und Jud. 10 (bezw. 2. Petr. 2, 12); in der erstgenannten, wo von der richtigen Auffassung und Deutung der paulinischen Briefe und der λοιπαὶ γραφαί gesprochen wird (vgl. S. 48), begegnen wir dem Satz: „ἐν αἷς ἐστὶ δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν." Es läßt sich nach dem Zusammenhang eigentlich gar nicht darüber streiten, daß hier die Irrlehrer, die Verführer gemeint sind, nicht die Verführten, wie Zahn annehmen möchte. Allerdings neigt er dazu wohl nur deshalb, da es ihm sonderbar vorkommt, daß die Gegner, die hohe Erkenntnis infolge ihres Geistesbesitzes beanspruchten, von denen der ganze vorangehende Brief so oft und so scharf redet, nun als ἀμαθεῖς und ἀστήρικτοι bezeichnet seien, was an sich viel besser auf noch unvollkommene Gemeindemitglieder passe.

Alle diese Bedenken fallen hin, wenn man annimmt,

---

[1]) Hier ist noch ein Wort über die Lesart von V. 23 zu sagen, deren dreiteilige Form oben schon angenommen ist. Wir bekommen dadurch die Imperative: ἐλέγχετε, σώζετε, ἐλεᾶτε. Doch entsteht die Frage, worin eine Steigerung im 3. Glied liegen könnte. Einige Texte haben daher nur zwei Glieder, wobei das ἐλεᾶτε in dem ersten, vor σώζετε steht. Wir können nach obigen Untersuchungen auf das ἐν φόβῳ verweisen. Das ist das Wesentliche und das Betonte: Wenn einzelne schon stark infiziert sind, dann seht euch vor; erbarmt euch ihrer nur mit äußerster Vorsicht und Furcht! Als Parallele aus 2. Petri kann das οὐ τρέμουσιν in 2, 10 herangezogen werden. Vgl. S. 30.

daß die Irrlehrer Wert darauf legten, die Erkennenden, Wissenden, Gelehrten und, wie wir hier noch erfahren, die Starken zu sein, daß aber der Verfasser des 2. Petri hier nach seiner schon öfter nachgewiesenen Methode in ironischer Umkehrung dieser Ansprüche die sicherste Widerlegung sah. Sie wollen Lehrer und Gelehrte sein? Ungelehrte sind sie, die vor allem von Exegese gar nichts verstehen. Und sie dünken sich stark zu sein, etwa gar andere zu stützen? Sie sind ja doch nur, wie jeder, der sie kennt oder den Brief gelesen hat, weiß und zugibt, ἀ-στήρικτοι.

Ganz in derselben Linie liegt auch das rechte Verständnis von Jud. 10 und 2. Petr. 2, 12. Sie wollen die rechte γνῶσις und das rechte Wissen haben, und dies reden sie der Gemeinde vor? Der kirchliche Gegner betrachtet sie sich daraufhin, und als er nun zu der Gemeinde das Wort ergreift, da fängt er keine lange Beschreibung, Belehrung und Auseinandersetzung an, sondern er sagt nur: οὐκ οἴδασιν. Man hört fast ihre lauten, ja überlauten Behauptungen: ἡμεῖς οἴδαμεν: Wir wissen darum, um die Dinge dieser und jener Welt! Ernüchternd wirkt da das für sie so charakteristische Wort: ἀγνοοῦντες! Dieser Tadel trifft um so tiefer, als γνῶσις und γινώσκειν ihre Stichworte gewesen sein werden. Vielleicht klingt die Polemik etwas von oben herab, ja fast mitleidig-ironisch; scharf antithetisch ist Redeweise und Wortbildung auch hier wieder; scharf, charakteristisch, aber nicht karikierend und ungerecht!

Werden wir auch hier darauf geführt, daß „Gnosis" ein Zentralbegriff der Gegner zu sein scheint, so wird dies noch wahrscheinlicher daraus, daß auch schon 2. Petr. 1 eine ziemlich lange Verhandlung über die rechte Gnosis bringt. Ihre Merkmale werden angegeben als: tugendhafter Wandel, der daraus folgt, und als rechtes „Fruchtbringen". Und nachdem eine große Anzahl von Tugenden in V. 5–7 aufgezählt

worden sind, heißt es noch weiter: *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς*[1]) *τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν* (V. 8).

Auch wenn nachher nicht in ganz derselben Weise von *πηγαὶ ἄνυδροι* (vgl. Jud. 12: *νεφέλαι ἄνυδροι . . . δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα*) in bezug auf die Irrlehrer die Rede wäre, läge es nahe, zu vermuten, daß Kap. 1 eine Verwahrung sein soll gegen solche, die Erkenntnis nicht nur haben, sondern sich sogar derselben rühmen, ohne sie irgendwie fruchtbar werden zu lassen für den Wandel. Ein darauf bezügliches Streben gibt es bei ihnen nicht. Dies ist wertvoll zur Vervollständigung der bisherigen Charakterzüge und paßt sehr wohl in den Gesamtrahmen, der bisher zutage getreten ist.

Und nun seien zum Schluß nur noch einige kleinere Stellen aneinandergereiht, die antithetischen Charakter tragen und mehr oder weniger für unser Gesamtresultat ergiebig sind. So spielt 2. Petr. 2, 1 darauf an, daß die Gegner sich wohl den Titel *διδάσκαλοι* beigelegt haben (vgl. dazu 1. Tim. 1, 5: *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι*). Dies kann der Verfasser ihnen natürlich nicht zugeben. Er weist ihre Ansprüche zurück und setzt sie zugleich in das rechte Licht, wenn er die Gegenbezeichnung *ψευδο-διδάσκαλοι* braucht.[2])

---

[1]) Dieses *εἰς* usw. kann sowohl als Resultat der Tugendübung wie auch als Ursache und Anlaß derselben aufgefaßt werden (= *ἐν*). Jenes meinen Brückner, Huther, Fronmüller, dies vor allem Spitta (vorher: Bengel, Hofmann) S. 70/71. Ich halte letzteres für besser, da sonst im Brief die „Erkenntnis" stets als Grund genannt wird: 1, 2. 3; 2, 20. 21; 3, 18. Ferner ist 1, 8 die Begründung der Ermahnung von V. 5—7, die sich dagegen wendet, als sei der Christ eigenen Tuns und Strebens überhoben.

[2]) Dabei ist es gleichgültig, ob der Ton darauf liegt, daß sie fälschlich den Anspruch machen, Lehrer zu sein, und ihnen dies bestritten wird; oder ob sie zwar Lehrer sind, was nicht geleugnet werden kann, aber was sie lehren, Lügen sind.

Nun sei zur nachträglichen Sicherung für die angewandte Erklärungs- und Stoff-Erhebungsweise noch ein Beispiel angefügt, das über allen Zweifel erhaben ist. Da heißt es in 2. Petr. 2, 19: *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς.* In Analogie zu allen früheren Stellen würden wir daraufhin ohne weiteres den Schluß machen: Die Gegner werden gerade von Freiheit gesprochen haben und sich der Unvergänglichkeit gerühmt haben; Herrenbewußtsein hat in ihnen gelebt, wie sonstige Verse verraten; ähnliche Freiheit werden sie auch gepredigt und verheißen haben.

Meist mußten wir an dieser Stelle aufhören, da weitergehende Beweispunkte nicht zur Verfügung standen; hier sind wir in der glücklichen Lage, daß unmittelbar vorher diese positive Seite selbst ausgesprochen ist: *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι.* Dies ist aber genau das, was wir nach bisher stets befolgter Methode ergänzt haben, von der Voraussetzung aus, daß die Schreibweise der Verfasser „antithetisch" ist.[1])

Nun noch einen Beleg für einen Fall, wo wir eine unbedingte Sicherheit nicht behaupten möchten, da eventuell ein anderer Weg noch als gangbarer erwiesen werden könnte. Es fragt sich nämlich, was mit 1. Petr. 1, 19—21 anzufangen ist, womit wir uns irgendwie auseinandersetzen müssen.

Soviel ist auf jeden Fall klar, daß die Rede von solchen ist, die fest am prophetischen Wort halten sollen; dies scheint

---

[1]) Zur Ergänzung seien noch mehrere ähnliche Fälle aus beiden Briefen geboten: Jud. 6 *τετήρηκεν* gegenüber *μὴ τηρήσαντας*; 2. Petr. 3, 16: *ἀστήρικτοι*, 3, 17 wiederum der *ἴδιος στηριγμός*. 3, 14 wird ermahnt: *ἄσπιλος* zu sein, während die Gegner 2, 13 *σπῖλοι* (Jud. 12 *σπιλάδες*) genannt werden. 2. Petr. 2, 5 wird neben Noah, den *κήρυξ δικαιοσύνης*, der *κόσμος ἀσεβῶν* gestellt. Schließlich kann wohl auch erwähnt werden, daß den Irrlehrern die Bezeichnung *τολμηταί* beigelegt wird, 2. Petr. 2, 10, daß es aber von Michael hervorgehoben wird: *οὐκ ἐτόλμησεν* Jud. 9.

auf eine Gefährdung dieses Punktes zu gehen, auf andere Leute also, die nichts auf Prophetie geben. Ganz sicher handelt sodann V. 20 von einer bestimmten Art der Auslegung, nämlich von der rechten, allein zulässigen, die demselben Geist entstammt, aus dem die Schriften ihren Ursprung haben. Damit ist wohl der Gegensatz zu einem andern Verhalten gegeben, das überhaupt nicht den Namen „Auslegung", sondern „Auflösung" = ἐπίλυσις verdient.[1])

Besonders wird dabei zum Schluß noch einmal betont, daß die Schrift von Gott und dem heiligen Geist eingegeben ist, woraus dem Zusammenhang nach folgt: man muß auch ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος und ein ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωπος sein, wenn man ein Verständnis derselben erreichen will.

Danach könnte man die Vermutung aufstellen: Wir haben hier ein Frontmachen gegen Leute, die die Weisſagungen nicht festhielten und ehrten (weshalb? bleibt vorläufig dahingestellt), sie auflösten, und zwar durch falsche Exegese, wobei sie indes behaupteten, gerade sie verständen die Schrift, da sie den „Geist" hätten. Diese Mutmaßung läßt sich nun zu ziemlich großer Wahrscheinlichkeit erheben, wenn wir uns mehrere andere Gesichtspunkte vergegenwärtigen. So hören wir aus 2. Petr. 3, 15 u. 16, daß die Gegner sich mit Exegese beschäftigt haben, nämlich mit einer Auslegung paulinischer Schriften und λοιπαὶ γραφαί, in der ihnen auch unrecht gegeben wurde, da es nur ein στρεβλεῖν (= verdrehen) sei. Der Anspruch des Geistesbesitzes ist uns außerdem mehr als einmal entgegengetreten. Und ganz ausführlich werden wir später noch die gegnerische Stellung zu den Weisſagungen, besonders der einen großen von der Wiederkunft des Herrn zu behandeln haben.

---

[1]) Der Ausdruck ist dabei absichtlich schillernd und in der Schwebe gehalten.

Also mit Vorsicht ist diese Stelle, in der vorgeschlagenen Weise verstanden, ebenfalls für eine Darstellung der Irrlehrer zu benutzen.

An der Frage, was unter den λοιπαὶ γραφαί zu verstehen sei, können wir nicht ganz vorübergehen. Gewöhnlich wird ja durch ἡ γραφή oder αἱ γραφαί das Alte Testament bezeichnet. Dieses war von der höchsten Autorität auch für die Christen. Da fällt hier zunächst auf, daß die γραφαί verhältnismäßig nebensächlich (beachte auch das λοιπαί), ganz am Schluß erwähnt und herangezogen werden: den Paulus verdrehen sie, legen seine Stellen falsch aus, und es sind ja auch einige schwerverständliche vorhanden; erst jetzt klappt gewissermaßen nach: ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς. Theologen verschiedenster Richtung sind dadurch stutzig und zweifelhaft geworden und haben eine andere Deutung versucht, nicht nur Spitta, der glaubt, es seien Schriften der Genossen des Paulus auf dem Gebiet der Heidenmission gemeint, sondern auch v. Soden und Hollmann. Vielleicht darf man, wie auch vorgeschlagen ist, an kleinere Apokalypsen denken (dies würde auch gut zu dem προφητικὸς λόγος in 2. Petr. 1, 19 passen).

An andern Stellen möchte ich ein „antithetisches" Verständnis und daraus folgende Schlüsse auf die Häretiker ablehnen. Einige Exegeten haben nämlich weitgehende Folgerungen daraus gezogen, daß in Jud. 4 die Bezeichnung: μόνος δεσπότης und in V. 24 μόνος θεός zu lesen ist. Denn schon abgesehen davon, daß nach Meinung von Semler, Mayerhoff, Spitta, Sieffert, Kühl, Windisch u. a. das μόνος δεσπότης aus grammatischen Gründen auf den κύριος ἡμῶν Χριστός zu beziehen ist, kann man wohl keine besonderen Schlüsse darauf aufbauen. Zwar ist die Frage laut geworden: Wie kommt der Verfasser dazu, zweimal in unserm kurzen Brief das starke und betonte μόνος in bezug auf Gott zu gebrauchen? und es ist die Antwort gegeben worden: Dies

ist nur erklärlich als Antithese gegen den Gnostizismus, dessen eines Hauptmerkmal ja die Trennung Gottes in das höchste Wesen und den Gott des Alten Testaments war. Davon wolle der Verfasser nichts wissen; deshalb betone er so stark den Gedanken der Einheit Gottes.

Aber einmal geschieht dies gar nicht so stark, zumal wenn noch die eine Stelle, wie wir überzeugt sind, in Wegfall kommt, da sie auf Christus geht; zweitens können wir das μόνος auch anderweitig erklären, wie etwa Feine in seiner Neutestamentlichen Theologie sagt: „Die Betonung der Einheit Gottes braucht keineswegs gegen gnostische Emanationstheorien gerichtet zu sein; sie kann auch in liturgischen Formeln ihren Grund haben" (669). Der dem Judentum und dem Alten Testament wesentliche Gedanke hat stark auf die Christenheit eingewirkt (vgl. 1. Kor. 8, 4) und besonders auch den liturgischen Sprachgebrauch beeinflußt. Eine ganz parallele Verwendung des μόνος können wir Röm. 16, 27 beobachten.

Im Judasbrief kommt noch hinzu, daß nichts im Brief sonst auf die in diesen Stellen vermutete Irrlehre hindeutet; und uns ist es außerdem interessant, daß in 2. Petri jegliche Parallele fehlt (vgl. 2, 4 u. 3, 18).

Ebensowenig wie in diesem eben behandelten Fall wird man zu weitgehenden Folgerungen aus 2. Petr. 3, 9 berechtigt sein. Dort heißt es: κύριος . . . μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. Es liegt an sich nicht fern, den Ton auf πάντας zu legen und dann hier eine Anspielung auf jene Lehre zu sehen bezw. eine Verwahrung gegen dieselbe, daß die einen Menschen zum Heil bestimmt seien, ja daß sie als solche gar nicht verloren gehen könnten, während andere von vornherein davon ausgeschlossen seien. Demgegenüber werde nun hier die kirchliche Lehre aufrecht erhalten, daß Gott wolle, daß allen geholfen werde (vgl. 1. Tim.

2, 4). Dabei kann man bei dem engen Zusammenhang unsrer Briefe an Jud. 19 und den dortigen Unterschied der Pneumatiker und Psychiker erinnern. Aber in Wirklichkeit ist solch Verständnis der Stelle unmöglich durch den ganzen Zusammenhang, in dem 2. Petr. 3, 9 steht. Denn dadurch bekommt der Satz einen ganz bestimmten, völlig anderen Sinn. Es handelt sich nämlich um die Verzögerung der Parusie und des Gerichts; und in Beziehung darauf wird gesagt: Dies ist bloß deshalb noch nicht gekommen, da Gott eine möglichst lange Frist gewähren wollte, damit noch mehr, recht viele, ja möglichst alle Menschen gerettet werden und Zeit haben, sich vorzubereiten (V. 14).[1])

In etwas lockerer Weise können wir hier endlich ein Problem behandeln, das für eine Irrlehrerskizze sehr wichtig ist, wie nämlich 2. Petr. 1, 16 zu verstehen sei. Dieser Vers, der die berühmte Stelle von der Verklärung einleitet, hebt an mit den Worten: *οὐ γὰρ σεσοφισμένους μύθους ἐξακολουθήσαντες.* Daß hier in irgend einer Weise der Vorwurf der „Erdichtung", des „Mythos" gemacht wird, ist ja unbestreitbar; fraglich bleibt nur, gegen wen er erhoben wird. Hier stehen sich zwei Anschauungen gegenüber; die erste geht dahin: der Verfasser des 2. Petri wird angegriffen, er entferne sich von der irdischen Erscheinung Jesu, von dem geschichtlichen Jesus und hänge ihm erdichtete Erzählungen von Herrlichkeit und Kraft an, Erzählungen, die höchstens den Namen *μῦθοι* verdienten. Dagegen werde sodann die Verteidigung vom zweiten Petrusbrief so geführt, daß der Verfasser den Vorwurf zurück-

[1]) Die Exegese des Judas und 2. Petrus hat öfter darunter gelitten, daß sie getrieben wurde von der Voraussetzung aus, daß die Schreiben aus der Zeit um 150 stammten. War dies wirklich der Fall, dann mußten doch möglichst viele der anderweitig für diese Zeit nachgewiesenen Lehren herausgefunden werden; da benutzte man Stellen wie Jud. 4 u. 24; 2. Petr. 3, 9, ferner Jud. 4 und 2. Petr. 2, 1 (*ἀρνεῖσθαι κύριον*) als Grundlagen für allzu weitgehende Folgerungen.

weist, daß er nur Phantasiebilder bringe und Märchen verbreite. Dafür beruft er sich (es sei nun Petrus oder ein anderer unter seiner Maske) auf die Augenzeugenschaft der Verklärung; in dieser liegt ja der klare Beweis vor, daß die göttliche Herrlichkeit und Kraft schon zu seinen Lebzeiten hervorgetreten sei; in dieser sei vor allem eine Tatweissagung für die Zukunft enthalten.

Oder die Front ist umgekehrt: es gibt Leute, die haben einen Geist-Christus, der in Kraft und Verklärung lebt und wirkt und daher von ihnen so ausgemalt wird. Von diesem aus erscheint der Gemeinde-Christus und damit auch der des Verfassers als sarkisch, nicht glänzend und hoheitsvoll genug. Dagegen wendete sich nun der Briefschreiber, indem er ausführte: Auch ich zeuge von der Parusie und Herrlichkeit und Macht des Herrn. Dies fehlt durchaus nicht; ja, nach den zitierten Anfangsworten geht er noch einen Schritt weiter: was aber fehlt, sind die mythischen Ausmalungen und Übertreibungen, die nicht auf geschichtlicher Grundlage und Wirklichkeit (wie die Verklärung) beruhen.

Am meisten vertreten ist die erste Auffassung; kurz formuliert wird sie etwa von Haenlein, der schreibt: „Die Irrlehrer suchen die Lehren der Apostel als selbstersonnene, täuschende Einbildungen verdächtig zu machen" (274), und erklärend fügt er noch hinzu, „daß sie sinnlich jüdische Messiasideen betonten."

Zahn dagegen äußert sich auf S. 63 seiner Einleitung dahin, daß ein „Gegensatz entweder zu einer abschätzigen Beurteilung der apostolischen Predigt oder zu andern Lehrern, welche in der Tat erfundenen Märchen nachgehen" anzunehmen sei. Es besteht also die Alternative, daß es sich um ein Annähern an rechte Gnosis einer zu sarkischen Auffassung gegenüber oder um ein reserviertes Zurückziehen von den Übertreibungen allzu „gnostischer" Kreise handelt.

Nun kennen wir ja im Neuen Testament, besonders im Galaterbrief, geschichtliche Juden, die die Erscheinung Jesu in „fleischlichem" Sinn betrachteten; hätten wir solche auch hier, so müßte ihnen entgegengehalten werden, daß sie die Züge von wunderbarer Macht und Kraft übersähen und solche Tatsachen wie die Verklärung nicht richtig würdigten. Aber nun ist doch zu überlegen, woher in unsern Briefen ein derartiger Angriff kommen sollte, oder wie eine solche Anschauung zu allen sonstigen Aussagen paßte. An Judaisten werden wir doch sonst nirgends erinnert! Liegt es nicht näher, anzunehmen, daß der Verfasser mit denselben Gegnern rechnet, die an allen andern Stellen auftauchen, deren Merkmale aber wesentlich auf pneumatische, libertinistische „Gnostiker" hindeuteten? Im besonderen ist aber zu beachten, was Kühl hervorgehoben hat, daß die Tatsache der Verklärung nicht irgendwie beweisen werde; sie wird nicht etwa gegen den Vorwurf einer Erfindung in Schutz genommen, wie man nach der ersten Auffassung annehmen müßte. Eher hat der Leser den Eindruck, daß eben diese Geschichte die gemeinsame Grundlage ist, die beide Parteien anerkennen. Dies meint Kühl S. 303/4: „Der Verfasser beabsichtigt nicht, die Erzählung selbst gegen Angriffe der Zweifler zu schützen, sondern er benutzt sie selbst als Beweismittel." Es wäre indes völlig falsch, dabei von „völliger Naivität" zu reden, mit der unser Verfasser schreibt, in einer Weise, die unsrer „skeptischen Zeit" fernliegt. Denn wie sehr die Skepsis auch damals herrschte, wissen wir nicht nur aus der Geschichte der Philosophie jener Zeit, sondern davon legt auch Kap. 3 selbst beredtes Zeugnis ab (3, 4; vgl. S. 64 ff.). Die Selbstverständlichkeit der Benutzung der Geschichte hat ihren Grund nicht in der Naivität des Verfassers, vielmehr in dem Umstand, daß hier der gemeinsam zugestandene Boden war.

In diesem, also dem zweiten, oben vorgetragenen Sinn hat schon Semler die Deutung dieser Stelle finden wollen, wenn er bemerkt: Respicit ad alios, qui id maxime facerent, qui igitur usi fuerunt σεσοφισμένοις μύθοις (38). Dann fügt er bedauernd hinzu: sed nihil harum rerum servavit istius temporis memoria. Es erscheint ihm eventuell möglich, an einen der Luk. 1, 1 erwähnten πολλοί zu denken.

In welcher Richtung sich eine Ausmalung bewegt haben könnte, dafür haben wir in den gnostischen Johannesakten ein Beispiel. Auch dort zieht die Verklärung ein besonderes Interesse auf sich, aber darum ranken sich σεσοφισμένοι μῦθοι; da erscheint Jesus bald klein, bald groß, bald weich, bald hart, bald völlig kopf- oder überhaupt stofflos (nach Pfleiderer, Urchristentum, Bd. 2, S. 122).

So gewinnt die Stelle Leben und erhält konkrete Bedeutung, was ihr abgehen würde, wenn Hofmann recht hätte, daß „weder apokryphe, jüdische Spekulation und Tradition, geschweige denn die Fabeln der Gnostiker" gemeint seien; dafür wende sich der Verfasser „im allgemeinen (d. h. wohl: ohne eigentlichen Zweck und Ziel) etwa gegen heidnische Märchen, die von unter die Götter versetzten Menschen erzählen (!)" (s. z. d. Stelle).

So gewinnen wir aber auch wesentliche Ergänzungen für all die schon beobachteten Einzelzüge. Wir haben es mit „Gnostikern" zu tun, die ihre „Gnosis" auch auf das Christusbild anwenden.[1])

Ehe wir weitergehen, rekapitulieren wir nur ganz schnell und kurz noch einmal, welche Ergebnisse wir durch die antithetische Auslegung gewonnen haben, so daß sie uns für ein Gesamtbild der Irrlehrer zur Verfügung stehen. Wir haben

[1]) Es ist wohl auch nicht zufällig, daß gerade hier einzelne Ausdrücke wie μεγαλειοπρεπὴς δόξα, ἅγιον ὄρος, μεγαλειότης eine allgemeine gnostische Atmosphäre erkennen lassen.

gehört von Pneumatikern, die den Anspruch erheben, den Geist, die rechte und allein wahre Erkenntnis zu besitzen, und sich zugleich visionärer Zustände rühmen. Daraus folgt und damit verbindet sich ein starkes Selbstbewußtsein, dem die Demut fehlt. Sie glauben, über die Vergänglichkeit erhaben zu sein, während sie im praktischen Leben ihre Erkenntnis gar nicht fruchtbar machen. Sie kennen dabei keine Furcht, ja bestreiten diese, denn sie sind ja die Starken.

Erwähnt wurde ferner schon eine falsche Exegese, eine ablehnende Stellung zur Weissagung und eine falsche Christologie.

c) Alttestamentliche Typen und Beispiele.

Damit wenden wir uns einer dritten, noch auszuschöpfenden Quelle zu, nämlich den in den Briefen angewendeten alttestamentlichen Beispielen und Bildern. Nun ist es allerdings auch hier wieder nicht ohne weiteres verständlich, daß wir hieraus überhaupt brauchbares Material entnehmen können und dürfen. Zwar ist es eine überall zu beobachtende und beobachtete Tatsache, daß im ganzen Neuen Testament nicht bloß alttestamentliche Belegstellen, sondern auch alttestamentliche Typen, Bilder und Beispiele herangezogen sind. Aber gerade von dieser Tatsache aus macht sich ein gewisses Mißtrauen breit, ob nicht die Verfasser all solche Bilder „bloß zur Illustration" herangezogen haben. Man kann sich zwar eigentlich schwer vorstellen, was dies heißen und wie es geschichtlich möglich sein soll; im Hintergrund regt sich aber derselbe Argwohn, den wir schon anfangs (in Kap. 1 u. 2) zurückweisen mußten, daß nämlich die Schreiber unsrer Briefe ohne innerliche Berechtigung und direkten Anlaß Anschuldigungen angehäuft, um den Zweck der Kompromittierung der Gegner zu erreichen, daß sie insbesondere jedoch das Alte Testament und die daran anknüpfende Tradition als Rüstkammer benutzten.

Hier gab es mancherlei üble Menschen, Typen der verschiedensten Sünden, Fehler, Verbrechen. Und wenn nun irgendwo Irrlehrer auftauchten, wurden hieraus eine ganze Menge Waffen entnommen, wurden ihnen eine große Zahl anrüchiger Ketzernamen entgegengehalten.

Aber ganz abgesehen davon, daß uns diese Art durchaus unchristlich erscheinen, ja auch auf die Dauer geschichtlich als unwirksam vorkommen will, muß bemerkt werden, daß uns im Neuen Testament gar keine abgegriffenen stereotypen Formen entgegentreten, sowohl was die Aneinanderreihung als die Einzelausgestaltung betrifft. Im genauen darauf einzugehen, ist hier nicht Zeit und Gelegenheit, wir wollen der Frage nur näher treten, soweit der Judas- und 2. Petrusbrief davon betroffen wird. Da müssen wir zunächst den Tatbestand feststellen, alle erreichbaren Momente für eine geschichtliche Erklärung heranziehen, dann aber als Prüfstein den Grundsatz gelten lassen, ob die durch typische Namen oder Bilder gemachten Vorwürfe sich auch sonst zuverlässig belegen lassen, und ob die gewonnenen Resultate sich dem allmählich immer fester werdenden Gesamtrahmen einfügen lassen.

Die Hauptstelle, welche in Betracht kommt, ist Jud. 10 bezw. 2. Petr. 2, 15–16; bei Judas wird zwischen die Charakteristik der Irrlehrer in V. 10, die mit *οὗτοι δέ* beginnt, und den ebenso anfangenden Satz V. 12 (*οὗτοί εἰσιν οἱ*) der Passus eingeschoben: *οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν, καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο.* Diese Andeutungen sind für uns leblos und eigentlich nichtssagend und blaß, da wir die geschichtliche Tradition nicht so unmittelbar und lebendig verstehen wie die Leser der Briefe. Für die Leute jener Tage, die noch in der lebendigen Tradition standen, für die Gemeinde, die noch dazu die Irrlehrer und ihr Treiben vor sich sah, hatten diese Namen etwas ganz

Bestimmtes zu sagen. Läßt sich dies nun noch herausfinden?

Kain ist im Alten Testament der Brudermörder, der den Abel erschlägt. Im Anschluß daran wollte man den Vergleichspunkt darin sehen, daß die Irrlehrer geistig die Gemeindeglieder töteten; aber diese Vermutung hat nichts Überzeugendes. Hier hat Spitta das unbestreitbare Verdienst, durch gründliche Erforschung der jüdischen Tradition, vor allem der apokryphischen Schriften, neue Möglichkeiten erschlossen zu haben. Und danach hat Kain eine sehr wichtige Rolle gespielt. Er tritt uns zunächst als der entgegen, der wider die Warnung Gottes seiner eignen bösen Lust folgte (s. Spitta zur Stelle S. 352 ff.; vgl. auch Kühl S. 318); oder er ist der Typus des sinnlichen Menschen, der zugleich ein Spötter und Verächter in bezug auf die übersinnliche Welt ist; dazu paßt, was Spitta besonders unterstreicht, daß er das Urbild des Skeptikers darstellt, sowohl für das sittliche Leben und seine Gebote als auch für das zukünftige Heil. Ferner erinnert Windisch daran, daß Kain der Lehrmeister der sich gegen Gott auflehnenden, egoistischen, in die Sinnenwelt versunkenen, geistig toten Menschen ist. (Unter Verweisung auf Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. s. v. Kain). Zugleich sei hier ein Satz geboten, der ihm in den Mund gelegt wird: Non est judicium nec judex, nec est aliud saeculum; nec dabitur merces bona justis nec ultio sumetur de improbis.[1])

Nun bietet gerade das Beispiel des Kain, das als erstes genannt ist, einige Schwierigkeit insofern, als eine geschlossene, innere Einfügung in das Gesamtbild erst möglich sein wird, wenn wir dieses selbst entwerfen. Jedoch kann auf einzelnes schon hier aufmerksam gemacht werden. So paßt

[1]) Aus dem Targum. Hierosol. zu Gen. 4, 7 nach Knopf S. 230, wo noch viele ähnliche Stellen und Quellenangaben zu finden sind. Vgl. auch Spitta S. 352.

der Charakterzug, daß dem Vergleich nach auch die Irrlehrer als sinnliche Menschen hingestellt werden, zu dem, was uns direkt über sie mitgeteilt wird. Wir brauchen nur an Stichworte wie ἐπιθυμία, ἀσέλγεια u. a. zu denken. Weiterhin liegt eine andere Konsequenz nahe, von der später noch des näheren zu handeln ist, daß die Gegner wohl überhaupt sittliche Skeptiker sind in dem Sinne, daß sie gar nichts von ethischen Normen und unbedingt gültigen Gesetzen wissen wollten. Ganz sicher hat ihr Skeptizismus aber eingewirkt auf ihre Stellung zur Eschatologie. Da könnte man zunächst rein psychologisch betonen, daß Frevler von der in unsern Briefen beschriebenen Art sich mit diesen Gedanken, vor allem dem Endgericht, das mit der Parusie Jesu verbunden ist, auseinanderzusetzen hatten, da sie ihnen äußerst unbequem sein mußte, so daß sie oft zu einer Umdeutung oder Leugnung geführt wurden, wie es sich geschichtlich tatsächlich belegen läßt; aber wir haben noch sichereren Boden unter den Füßen, da 2. Petr. 3 ganz und gar dem Zweck gewidmet ist, sich mit solcher Skepsis auseinanderzusetzen. Also erscheint die Heranziehung des Kain mit Sorgfalt und Vorbedacht vorgenommen zu sein, da die daraus abzuleitenden Charakteristika zu dem bisher gewonnenen Stoff passen; ja dies Beispiel macht uns nur gewisser, daß Sinnlichkeit und Skeptizismus hervorstechende Züge im Bild der Irrlehrer gewesen sind.

Als zweites Beispiel reihen wir aus Zweckmäßigkeitsgründen das des Kore an. Während bei Kain ganz allgemein von seinem ὁδός die Rede war, wird hier für eine praktische Ausdeutung der Weg gleich durch Hinzufügung des „ἀντιλογίᾳ" gewiesen. Kore ist nämlich damals allgemein bekannt und verwendet als Typus der Auflehnung wider die bestehende Ordnung, und zwar nicht in dem allgemeinen Sinn von „hochmütigem Widerstreben gegen Gott und dessen Ordnung" (s. Kühl S. 319), sondern mit ganz besonderer Be-

ziehung auf die Gemeindeordnung. Davon erzählt Num. 16. Kore und Genossen empören sich gegen Moses und die geordneten Verhältnisse, indem sie sprechen: Die ganze Gemeinde, alle sind miteinander heilig, . . . warum erhebt ihr euch da über die Gemeinde Jahves? (V. 3).

Allerdings erhebt sich sofort ein Bedenken, das öfter in den Kommentaren ausgesprochen wird. Es ist den Exegeten nämlich als erstaunlich aufgefallen, daß in unsern Briefen das Amt gar keine Rolle spielt. Es wird weder auf eine bestehende Verfassung gepocht, noch eine neue einzuführen getrachtet (wie in den Pastoralbriefen und den Ignatianen).

So haben wir keine ergänzende Ausführung zu dem Beispiel des Kore, obgleich ich überzeugt bin, daß dieses allein schon genügte, um an Schwierigkeiten an diesem Punkt des Gemeindelebens zu denken, die auch in den vorausgesetzten Gegenden ganz gewiß einsetzen mußten. Und zum Glück kann diese Überzeugung bezw. Vermutung aus eben dem Judasbrief selbst gestützt werden. Da steht nämlich in V. 16 (vgl. 2. Petr. 2, 18): *οὗτοί εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμοιροι.* Diese Worte werden oft so blaß und unlebendig ausgelegt, daß man es herausmerkt, daß der Exeget nichts Rechtes damit anzufangen weiß; es soll sich in ihnen nämlich um „Unzufriedenheit überhaupt" oder „allgemeines Murren" handeln. Was kann man sich darunter vorstellen? Nicht viel besser ist die Hypothese, daß die Gegner „mit ihrer Stellung in der Welt"[1]) bezw. „mit der weltlichen Obrigkeit" unzufrieden ge-

[1]) Eventuell könnte man an Christenverfolgungen denken, die ja Drangsale und Grund zur Unzufriedenheit boten. Leidensscheu sind die Gnostiker oft gewesen. An sonstigen Anspielungen darauf kommt aber höchstens die Ermahnung zur *ὑπομονή* in 2. Petr. 1, 6 in Betracht; man müßte dann annehmen, daß diese Tugend den Lesern gerade deshalb eingeschärft wurde, da sie den Gegnern fehlte, oder diese gar Flucht vor dem Leiden empfahlen!

wesen seien (Bleek), denn dafür haben wir sonst keinen Anhalt im Text.[1]) Einen Wink zur richtigen Lösung gibt vielleicht der Ausdruck *γογγυσταί*. In 4. Mos. 16, 13 wird nämlich nach der LXX das Verhalten des Kore und seiner Genossen als *διαγογγύζειν* beschrieben. Also das Schicksal, über das die Irrlehrer nach V. 16 murren, könnte in ihrer Stellung in der Gemeinde begründet gewesen sein. Dies wird uns noch wahrscheinlicher, wenn wir uns das Selbstbewußtsein und die Anmaßung der Pneumatiker vorstellen. Wie wiederholt im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter Geist und Amt in Kampf geriet (so daß Lütgert seiner Studie über die Johannesbriefe, den 1. Clemensbrief und die Ignatianen sogar diesen Titel gegeben hat. Beiträge XV 4/5), so konnte auch bei der in unsern Gemeinden vorliegenden Situation nicht oder doch nicht lange ein friedliches oder gleichgiltiges Verhältnis zwischen solchen Irrlehrern und jedweder Gemeindeordnung bestehen. Daß auch dieser Zug nicht gefehlt hat, darüber belehrt uns eben Jud. 11c u. 16a.

Zum Schluß können wir also konstatieren, daß unsere Stoffsammlung auch hier wieder eine ziemliche Bereicherung erfahren hat, und wenden uns nunmehr dem noch ausstehenden Beispiel zu, das wir aus dem Grunde an die dritte Stelle setzten, weil es das einzige ist, welches der 2. Petri aus der Dreizahl übernommen hat.[2]) Es handelt sich um V. 11b aus Judas: *τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν*. Im 2. Petri ist diese kurze Bemerkung wesentlich ausführlicher ausgestaltet. Nachdem in Kap. 2, 14 die Darstellung mit den entrüsteten Worten geschlossen hat: „*καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*", wird in V. 15b fortgefahren: *ἐξακολου-*

[1]) Die Berufung auf „*κυριότης*" in V. 8 hat keine Beweiskraft. S. 31.

[2]) Ein Beispiel dafür, daß von einer mechanischen Anwendung bestimmter Schemata keine Rede sein kann.

θήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βεώρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, und im folgenden Satz wird noch hinzugefügt, daß sogar ein stummes Lasttier *τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν* tadelte.

Auch hier ist gleich deutlich angegeben, wo das tertium comparationis zu suchen sein wird: in dem Tun „um Lohnes willen" (so ist das *μισθοῦ* wohl zu übersetzen).

Damit hören wir nur etwas uns schon Bekanntes[1]); denn derselbe Vorwurf kehrt auch sonst im Judas und 2. Petrus wieder; für den letzteren brauchen wir nur auf die eben zitierte Stelle in 2, 14 und auf 2, 3 zu verweisen, bei Judas dagegen hörten wir schon in V. 16: *θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.* Ihre Habsucht muß demnach ein hervorstechendes Merkmal gewesen sein; das wird uns an dem Beispiel des Bileam neben den Andeutungen unzweifelhaft sicher, ja diese muß sich mit der Zeit immer mehr ausgebildet haben, wie das Verhältnis von Jud. 11 und 2. Petr. 2, 14–16 zeigt. Und wenn Jud. 16 erzählt wird, daß sie in diesem Zusammenhang sich vor reichen Personen gebückt haben, während sonst ihr Hochmut so groß war, muß das treibende Motiv, die *πλεονεξία*, ein sehr starkes gewesen sein.[2])

Aber wir dürfen uns nicht zu sehr von unserm Vergleich mit Bileam entfernen, dem wir bisher durchaus noch nicht gerecht geworden sind. Wir müssen genau auf V. 11 achten, wo es heißt: *τῇ πλάνῃ μισθοῦ ἐξεχύθησαν.* Darin ist neben den Lohn gestellt, ja ihm übergeordnet eine *πλάνη*, der sie sich hingaben um Lohnes willen, die bisher für uns noch eine unbestimmte Größe ist.

---

[1]) Vgl. S. 28 u. 29.

[2]) Auch Irenäus erzählt von Gnostikern, die nicht anders als für Geld ihre Lehren mitteilen: *μὴ θέλειν διδάσκειν ἀλλ' ἢ μόνους ἐκείνους τοὺς καὶ μεγάλους μισθοὺς ὑπὲρ τηλικούτων μυστηρίων τελεῖν δυναμένους.*

Darüber, was damals alles den Lesern bei dem Namen „Bileam" einfiel, unterrichten wir uns am besten wieder bei Spitta, der uns (im Anschluß an Josephus, Antiquit. IV, 6, 6 ff.) folgendes lebendige Bild entwirft, das gegenüber dem alttestamentlichen Bericht stark ausgestaltet ist. Wir hören: Balak habe den Balaam, der Israel gesegnet, statt es zu verfluchen, wie ihm der Auftrag geworden, weggeschickt, und zwar ohne jeden Lohn (μηδεμίας τιμῆς ἀξιώσας). Aus Liebe jedoch zu dem Gewinn, den er nur bei Übertretung des wiederholt geoffenbarten Gotteswillens erwerben konnte, ließ Balaam dem Balak sagen: er wolle auch gegen den Willen Gottes seinen Wunsch erfüllen; aber solange Israel seinem Gott treu bleibe, sei er ohnmächtig; das einzige Mittel, um wenigstens für kurze Zeit einen Sieg über das Volk zu erringen, sei dies, die Israeliten durch schöne Midianitinnen zu betören und also durch fleischliche Lüste zum Götzendienst herüberzuziehen. (Spitta S. 196. Der Rat, sich mit den Midianitinnen einzulassen auch Num. 31, 16.)

Dies ganze Bild entrollte sich mit einem Schlage vor den Augen jener Empfänger der Briefe; aber auch wir können nachträglich auch hier noch beobachten, daß der Zug der Verführung zu fleischlichem Tun und Treiben wirklich sehr stark und gefährlich gewesen sein muß, da er den Irrlehrern unverblümt, aber auch in alte Bilder gekleidet vorgeworfen wird (vgl. Jud. 7; 16; 2. Petr. 2, 14. 18).

Bemerkenswert erscheint es endlich, daß der V. 11 von Judas mit den Worten: οὐαὶ αὐτοῖς begonnen wird. Dies bezieht sich ja nicht auf ihre Vergehen, sondern auf die Strafe, die daraus und darauf folgt. Eine solche hat ja offensichtlich alle die genannten alttestamentlichen Typen getroffen. Kain ist unstet und flüchtig geworden, Kore ist von der Erde verschlungen, Bileam hat eine Zurechtweisung von seinem stummen, vernunftlosen Esel empfangen. Es wird also der Vergleichs-

punkt zwischen den drei in V. 11 genannten Typen und den Gegnern neben allem bisher Erwähnten noch darin zu suchen sein, daß ein gleiches Gericht ihnen bevorsteht, das sie sicher ereilen wird.

Dieser Gedanke führt uns nun noch zu einer letzten Gruppe von alttestamentlichen Bildern in Jud. 5—8 und 2. Petr. 2, 4—10, die hier aneinandergereiht und mit größter Vorsicht zu prüfen und auszunutzen sind. Hier handelt es sich in erster Linie sicher darum, daß die Verfasser eine ganze Menge von Gerichtsbeispielen aus dem Alten Testament häufen, um es den Lesern eindringlich zu machen: Gott ist ein strenger Gott, der ernstes Gericht über alle Übeltäter abgehalten hat, abhält und abhalten wird; das beweist sein Vorgehen im Alten Bunde.

Dadurch soll der Gerichtsgedanke lebendig und eindrücklich in Erinnerung gebracht werden, eine indirekte Warnung zugleich, sich nicht etwa verführen zu lassen, um nicht einem ähnlichen Gericht anheimzufallen.

Diesem Zweck dienen bei Judas folgende Exempel: 1. Das aus Ägypten geführte Volk. 2. Die gefallenen Engel. 3. Die Städte Sodom und Gomorrha.

Der Parallelbericht bei dem 2. Petrusbrief weist einige Verschiedenheiten sowohl in der Anordnung[1]) wie in der Auswahl auf. Es werden genannt: 1. Ebenfalls die gefallenen Engel. 2. Die Zeitgenossen Noahs. 3. Wieder Sodom und Gomorrha. Mit dem Satz, den wir bei Windisch zu der Stelle Jud. 5 lesen: „Die Aufzählung von Frevelgeschlechtern und Frevelgerichten ist in der jüdischen wie christlichen Literatur sehr beliebt", ist die Frage noch nicht gelöst, was diese Beispiele gerade hier sollen; der Verfasser des Briefs verknüpft V. 5—8 ja ziemlich eng mit der in V. 9 beginnenden Schilderung der

[1]) Darauf, daß die chronologische Anordnung für eine spätere Abfassung spricht, haben wir hier nicht einzugehen.

Irrlehrer, indem er sie mit ὁμοίως μέντοι (= wirklich) anfangen läßt. Auch Spitta stellt die ausführliche Betrachtung, die er unsern Versen widmet, nicht ganz unter dem richtigen Gesichtswinkel an. Er untersucht nämlich mit größtem Interesse die literarische Herkunft und Abhängigkeit, und die Frage, die er vor allem erörtert: Woher der Stoff? ist ja sicherlich auch ganz interessant; aber sie ist doch viel weniger wichtig als die andere: Warum dieser Stoff gerade hier? Was sollte er den Gemeinden sagen, und was können wir ihm entnehmen? Denn tote und abgegriffene Schemata liegen doch wohl nicht vor, da schon unsere beiden Briefe Verschiedenheiten aufweisen und die Geschichten sonst auch mit andrer Abzweckung benutzt worden sind (vgl. etwa 1. Clem. 11, 1).[1])

Allerdings wollen wir uns nicht zu lange mehr mit der Einzelausdeutung aufhalten. Zunächst soll ja sicher der Gerichtsgedanke den Lesern in die Seele getrieben werden, aber zugleich kann doch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht durch die begründende Hinzufügung des μὴ πιστεύσαντας in Jud. 5 darauf hingewiesen werden soll, daß der Verfasser auch seine Gegner nicht als Christen, geschweige denn die wahren Christen, sondern als Nichtchristen, als „Ungläubige" ansieht. Wichtiger wäre es, wenn der Vergleichspunkt mit den gefallenen Engeln auch darin läge, daß die Gegner sogar widernatürliche Unzucht getrieben hätten; dies ließe sich noch erhärten durch das bei beiden Verfassern zu findende Beispiel von Sodom und Gomorrha, deren Schandtaten in dieser Beziehung sprichwörtlich geworden waren; und als letztes Moment könnte das „ἀπελ-

---

[1]) Wenn im Zusammenhang von 2. Petr. 2, 5—9 auch von der positiven Kehrseite, der Errettung der Frommen, die Rede ist, so ist dies nicht nur ein „erbaulicher Nebenzug" (Hollmann 588). Zwar logisch und theoretisch betrachtet gehört dies nicht streng in das Ganze hinein; aber praktisch ist dies dem Verfasser, der ja für die Gemeinden und nicht gegen die Irrlehrer schrieb, ebenso wesentlich wie die Vernichtung der Gottlosen.

θοῦναι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας herbeigezogen werden. Aber davon soll noch besonders gesprochen werden (vgl. S. 85 ff.).

d) Das 3. Kapitel des 2. Petrusbriefes.

Nun war bisher so oft vom Gericht die Rede, daß man den unbedingten Eindruck hat: um diesen Punkt hat es sich besonders gehandelt. Dem Verfasser ist er von größter Wichtigkeit. Doch nun fragt es sich weiter: Weshalb ist dies der Fall? Will er den Gerichtsgedanken den Gemeinden nur so im allgemeinen oder um der Irrlehrergefahr im besonderen einprägen, oder dürfen wir mit unsern Vermutungen noch etwas weiter gehen und auch diesen Gedanken in Beziehung zu den Gegnern setzen? Wollten diese etwa nichts mit dem Gericht zu tun haben, so daß sie möglichst die Erinnerung daran zurückschoben oder dasselbe gar leugneten? Wenn wir zurückblickend nach ähnlichen Gedanken suchen, an die wir eventuell anknüpfen könnten, so sind wir im Laufe der Untersuchung schon zweimal in diese Richtung gewiesen, nämlich zuerst bei der Betrachtung des ἀφόβως und ἐν φόβῳ (S. 42 3). Die Gegner kennen keine Furcht; dahinter muß irgendwie auch eine Stellung zum Gerichtsgedanken bezw. seiner Leugnung liegen. Ferner hatte uns über diese, immerhin nur sehr ungewisse und zarte Andeutung der Vergleich mit Kain herausgeführt (S. 56), von dem man sich damals vor allem erzählte, daß er Richter und Gericht, Lohn der Frommen und Strafe der Gottlosen geleugnet habe. Aber trotz allem würden wir es, obgleich wir durch die Zahl der Gerichtsbeispiele (S. 62) zum dritten Mal aufmerksam gemacht worden sind, kaum wagen, hier einzusetzen oder wenigstens mit Aussicht auf Erfolg und Sicherheit diese Gedanken anzuschneiden, wenn nicht der Textbefund uns zwänge, diesen Gedanken ganz besonders nachzugehen. Es liegt uns nämlich noch eine Würdigung des 3. Kapitels des 2. Petri ob.

Da werden in V. 3 ἐμπαῖκται ἐν ἐμπαιγμονῇ = Spötter in Gespött genannt. Sprachlich werden sie durch diesen Ausdruck in Verbindung gesetzt mit den alttestamentlichen לֵצִים (vgl. auch מִתְעַלְּלִים). Und dann wird ihre Rede wörtlich wiedergegeben: ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν· πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (V. 4). Hier ist zunächst die Übersetzung nicht ganz einfach. Verständlich ist ohne weiteres die zweifelnde, aber wohl zugleich spöttisch gemeinte Frage: „Wo ist die Verheißung seiner Ankunft, seiner[1]) Parusie, wie steht es mit ihrer Erfüllung?" Und sie geben darauf gleichsam selbst eine Antwort, indem sie sagen (wie meist ohne viele Bedenken übertragen wird): „Denn seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles so, d. h. unveränderlich vom Anfang der Schöpfung an", oder meist wird erklärend gemeint: „Alles bleibt so, wie es von Anfang der Welt war" (vgl. Hollmann). Fast alle Exegeten tun weiterhin dann einfach so, als wenn in dem ganzen Glied von ἀφ' ἧς bis κτίσεως ganz klar nur gesagt wäre: Alles bleibt unverändert von der Schöpfung der Welt an! Wenn wir nun aber die voranstehende Zeitbestimmung: „seit die Väter entschlafen sind" nicht einfach unterdrücken, und wir uns beide Satzhälften gemeinsam überlegen, so erhält man den Eindruck, daß die gewöhnliche Auffassung eigentlich gar keinen Sinn ergibt: „Seit die Väter schlafen gegangen sind (1. Zeitbestimmung), bleibt alles unverändert seit Schöpfung der Welt" (2. Zeitbestimmung). Wie eint sich dies? Blieb denn nicht auch alles schon vor dem Tode der πατέρες so? Besondere Mühe um das Verständnis der Stelle hat sich wieder Spitta gegeben. Er lehnt zunächst, was nebenbei erwähnt sei, eine Deutung der „Väter" als der „Ahnherren" des Menschengeschlechts ab, und wohl mit Recht;

[1]) Wobei das αὐτοῦ nicht in abträglichem, pietätlosem Sinne verstanden zu werden braucht.

man ist darauf nur verfallen durch die 2. Zeitangabe und in dem Bestreben, einen Ausgleich herbeizuführen. Und dann spricht Spitta es aus, was sofort einleuchtend erscheint, daß der Satz: „Seit die Väter gestorben sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Welt an war" ja auch gar keine Begründung des Zweifels am Eintritt der Parusie sei, während er durch das γάρ (V. 4) doch dazu bestimmt erscheine.

Spitta schlägt um dieser Schwierigkeit willen und deshalb, weil der Tod der ersten Generation (= πατέρες) selbst der größte Anstoß war, vor, ἀφ' ἧς[1]) abhängig zu machen von τῆς παρουσίας und zu übersetzen: „von ihr, d. h. der Parusie hinweg sind die Väter entschlafen"; der Tod hat sie derselben entzogen; sie haben diese nicht erlebt, wie man bestimmt erwartet hatte. Dann wird ein Kolon gesetzt, wie schon oben S. 65 im Text angedeutet, und jetzt folgt der allgemeine Grundsatz: „Alles bleibt so von Anfang der Welt; die Welt ist unveränderlich und unzerstörbar", von dem natürlich angedeutet werden soll, daß er auch für das Vorhergehende gilt, daß auch die Parusie, die Erscheinung des Herrn zum großen Weltgericht keine Ausnahme macht. Eine solche Katastrophe ist unmöglich. Auf diese Weise bekommt der Satz an sich Sinn und paßt in den Zusammenhang.

Unter „Parusie" haben wir zunächst die Ankunft bezw. Wiederkunft Christi zu verstehen; aber dieser Begriff an sich und diese ganze Stelle 3, 4—14 legt es uns nahe, von einem umfassenderen Sinn auszugehen und auch in Erwägung zu ziehen, daß damit eine gewaltige Weltkatastrophe, das große Gericht bezw. der Weltuntergang verbunden ist. Denn Jesus wurde ja als der Richter erwartet, der das endgültige Reich Gottes aufrichten, die Bösen zu seiner Linken versammeln und

---

[1]) Spitta verweist auf Acta 1, 25 und ähnlich prägnante Wendungen in Röm. 9, 3 und 2. Kor. 11, 3.

bestrafen, die Guten aber belohnen sollte. Und ein dritter Gedanke, auf den schon Grotius hinweist, ist auch noch unbedingt dazugehörig: Resurrectionem corporis negabant venturam (1121).

Dies alles meint Fronmüller, wenn er sagt: „Die Gegner in Kap. 3 verhöhnen besonders die Wiederkunft Christi mit allem, was sich daran knüpft" (67). Ganz in demselben Sinn äußert sich Rampf: „Diese Spötter[1]) leugneten die Wiederkunft Christi und, weil die Erwartung der Auferstehung des Fleisches und des Gerichts damit verbunden waren, auch diese" (S. 69), oder noch neuestens Knopf: Die Gefahr war besonders groß, „da die Parusieerwartung unzertrennlich mit den großen Vorstellungen der realistischen Eschatologie, mit den Vorstellungen von Totenerweckung, Fleischesauferstehung, Weltgericht und Gottesreich verknüpft waren" (310).

Dafür ist uns auch im Text ein Anhalt geboten; da heißt es in V. 7: *τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.* Mit der Parusie liegt eben das Gericht zusammen; das ist dasselbe Ereignis: *παρουσία* V. 4, *ἡμέρα κυρίου* V. 10, *ἡμέρα κρίσεως* V. 7.

Aber wir können noch weitere Beweismomente ins Feld führen; bisher haben wir ja die Tatsache unerwähnt gelassen, daß überhaupt die christliche Enderwartung bis tief in die Reihen der Treusten hinein einen harten Stoß erhalten hatte durch das Vergehen immer längerer Zeit, ohne daß die ganz nahe erwartete Parusie wirklich erfolgte; immer mehr ältere Leute starben dahin; die ganze erste Generation war am Aussterben. Da konnte ein Zweifel an sich leicht Fuß fassen; damit konnten sich ferner Tendenzen wie die oben geschilderten

[1]) Es will mir scheinen, als wenn „verhöhnen" und „spotten" nicht ganz das ausdrückt, was mit *ἐμπαίκται* an unsrer Stelle gesagt sein soll. Es wäre vielleicht nicht ausgeschlossen, daß dies eine Art terminus technicus gerade für Leugner der Parusie geworden ist.

schnell verbinden. Dies scheint mir noch zutreffender zu sein, als mit Trenkle zu sagen: „Weil das sehnsüchtig erwartete Ereignis zu verziehen schien, stellten die wollüstigen, üppigen Menschen es dreist in Abrede“ (230). Dies Faktum mag sie zwar in ihren Anschauungen bestärkt haben, aber ganz daraus hervorgegangen sind sie nicht; haben wir dies für den Zweifel am Gericht schon dargestellt, so erübrigt es sich noch darauf hinzuweisen, daß diese Leugnung ebenso wie die der Auferstehung des Fleisches in der Linie ihrer sonstigen Lehren lag, wovon wir noch später im Zusammenhang zu sprechen haben: Wer den Geist hat, der ist stark, wissend, unvergänglich, der hat, was andere erst von der Zukunft erwarten; er ist bereits (geistig) auferstanden (vgl. 2. Tim. 2, 18; 1. Kor. 15). Wie der Gnostiker nichts mehr zu fürchten hat, so hat er auch nichts mehr zu hoffen.

Damit ist uns ein letztes, sehr bedeutendes Charakteristikum der Irrlehrer in die Hand gegeben: Sie leugnen die Parusie und alles, was mit dieser zusammen erwartet wurde: das Gericht und vielleicht auch die Auferstehung des Fleisches.

---

4. Der 2. Petrusbrief ist in sich einheitlich.

Da wir uns hier nun eben mit 2. Petr. 3 beschäftigen, ist es zweckmäßig, gleich noch ein anderes Problem anzureihen, nämlich: Wie verhält sich 2. Petr. 2 zu 2. Petr. 3 oder: Wie ist es um die Einheitlichkeit des 2. Petrusbriefes bestellt?

Gewichtige Gründe und angesehene Theologen treten energisch für die Überzeugung ein: Es besteht nicht nur ein deutlicher Unterschied, sondern es liegt eine tiefe Kluft zwischen ihnen. Diese beiden Kapitel gehören eigentlich gar nicht zusammen. In ihnen handelt es sich um zwei verschiedene Gruppen von Irrlehrern.

Zwar Kap. 1 u. 3, das wird allgemein anerkannt und ist auch nicht unschwer zu beweisen und einzusehen, bilden eine Einheit.[1]) Dieselben Anschauungen finden sich, dieselben Gedanken werden verhandelt, sogar äußerlich gehört der Anfang von Kap. 3 zu dem Ende von Kap. 1. Aber gerade um so stärker wird betont, daß Kap. 2 nur störend wirke und gar nicht in das Ganze passe; einzelne entdecken sogar, daß die Schreibweise, der Stil ganz anders sei.

Wir müssen so ausführlich auf diese Momente eingehen, da besonders eine Anzahl neuerer Kommentare sich obiges Urteil sehr bestimmt aneignen und z. T. mit Schärfe, ja Heftigkeit vertreten. Es fehlt auch nicht an älteren Stimmen; da setzt z. B. Semler über Kap. 3 in seinem Kommentar die Überschrift: De aliis contemtoribus (S. 109). Ähnlich äußert sich Fronmüller: „Der Verfasser kommt (in Kap. 3) auf eine andere, noch gefährlichere Klasse von Feinden Christi zu sprechen" usw. (S. 67).

Aber als eigentlicher Verteidiger einer Trennung der Kapitel tritt B. Weiß auf den Plan; er sagt: „Daß die in Kap. 2 bekämpften Irrlehrer mit denen in Kap. 3 identisch sind, deutet der Brief weder an, noch ist es gelungen, unter dieser Voraussetzung irgend ein faßbares Bild derselben zu zeichnen" (S. 268). Das ist also der Kernpunkt und Hauptanstoß: Das Bild der Irrlehrer widerspricht einer Zusammenfassung.

In derselben Richtung bewegt sich der Ausspruch von Hollmann: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen

---

[1]) Ein ausführlicher Beweis braucht daher gar nicht angetreten zu werden. Als Argumente kommen in Betracht: Die Verklärung in 1, 16, die eine Widerlegung von Zweifeln wie 3, 3 ff. sein soll; der Zweck des Schreibens ist, die Leser διεγείρειν, vgl. 1, 13; 3, 1. Dabei sind diese im Besitz der Wahrheit; es handelt sich also nur um ein „erinnern" 1, 12; 3, 2. Mit der „Prophetie" schließt Kap. 1, von den „heiligen Propheten" ist im Anfang von Kap. 3 die Rede u. a.

Kap. 2 u. 3 kein äußerer und kein innerer Zusammenhang besteht" (592). Doch am schärfsten sind die Aussprüche von Kühl über diesen Punkt: „Kurz, Kap. 2 steht isoliert da, weder vorbereitet in Kap. 1 noch nachwirkend in Kap. 3." „Einen Beweis von Kritiklosigkeit müssen wir es aber nennen, wenn man uns glauben machen will, die in Kap. 2 geschilderten Libertiner und die Kap. 3 bekämpften Spötter könnten miteinander identifiziert werden" (350).

Die nunmehr durch genügende Beispiele belegte Auffassung verknüpft sich notgedrungen mit einer Herabsetzung des Verfassers, die wir schon einer Prüfung und Kritik unterzogen haben. Denn wie konnten 2. Petr. 2 u. 3 überhaupt in solche Verbindung gebracht werden? Es gibt nur einen Ausweg, den Hollmann z. B. konsequent einschlägt: „Nicht in Wirklichkeit sind die Spötter (Kap. 3) und die Lüstlinge (Kap. 2) dieselben; aber der Verfasser schmilzt sie zusammen und benutzt die ihm sehr willkommene kräftige Darstellung des Judas mit ihrer Gerichtsdrohung als willkommenen Hintergrund für die Leute, die seine Gegner waren" (574). Darüber brauchen wir nach allem bereits Ausgeführten nicht mehr viele Worte zu verlieren. Zu erwähnen wäre nur noch, daß dies Bestreben, unsere Kapitel zu trennen, bei Kühl mit seiner Stellung zu den Einleitungsfragen in engster Verbindung steht. Da vertritt er nämlich die Hypothese, daß in Kap. 1 und Kap. 3, 3 ff. ein alter, echter Petrusbrief vorliege, in den später Kap. 2 als fremder Bestandteil eingearbeitet sei.

Aber nun hat die These von Weiß, Hollmann, Kühl u. a. nicht überall Zustimmung gefunden. Was hat man da an Gegengründen geltend gemacht? Der Hauptgrund oder eigentlich: der einzige Grund, mit dem widersprochen wurde, war der, daß eine Trennung besonders der Irrlehrer unmöglich sei, da ja 2. Petr. 3, 3 die Verbindung vom Verfasser selbst aufs engste vollzogen worden sei; in diesem Vers werde

von den ἐμπαῖκται, den Parusieleugnern, zugleich gesagt: κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, mit welchen Worten die Gegner von Kap. 2 aufs kürzeste und treffendste charakterisiert wären. Da hätten wir die gesuchte Einheit.

Doch gleich ließ es sich die andere Partei angelegen sein, dies Beweisstück möglichst abzuschwächen; sie behauptete, daß dies tatsächlich zwar eine Verbindung sei, aber auch die einzige; und woher sie komme, sei ebenso klar. Natürlich habe der Zusammenarbeiter der Briefe so Heterogenes nicht einfach nebeneinanderstellen können; irgend einen Verknüpfungsversuch habe er doch machen müssen; das sei gerade das Vorteilhafte, daß diese Naht noch so sichtbar sei.[1])

Wenn dieser Gedankengang auch ein wenig einleuchtet, so genügt er doch nicht, um 2. Petr. 3, 3 in seiner Wichtigkeit und Beweiskraft beiseite zu schieben. Anderseits wird uns klar, daß dieser Vers allein nicht geeignet ist, um die Trennungshypothese zu überwinden und die Einheit über allen Zweifel zu erheben.

Gibt es denn nun keine andern Mittel, dies Ziel zu erlangen? Keil will uns dazu verhelfen; aber am Ende seiner ziemlich langen Betrachtungen ist man durch seine Gründe nicht sicherer geworden (S. 180). Wenn in manchen Abhandlungen über unsere Frage die Zusammengehörigkeit als selbstverständlich vorausgesetzt, von ihr zwar gesprochen wird, aber ohne daß genügende Begründungen angeführt werden, so ist dies bei den schwerwiegenden Bedenken nicht angängig.

Eine äußerliche Verbindung der Kap. 2 u. 3 ist nun zwar nur in sehr geringem Maße vorhanden; aber statt daraus zu folgern, „nicht einmal äußerlich" sei ein Zusammenhang hergestellt, könnten wir umgekehrt schließen: zwar äußerlich ist dies nicht oder nur an einer Stelle geschehen, die nicht unter-

[1]) Besondere Mühe gibt sich wieder Kühl, um 3, 3 wegzuexegisieren, ihm seine Beweiskraft und Bedeutung zu nehmen. S. z. der Stelle.

schätzt werden darf; es war ja auch nicht die Absicht, eine Beschreibung der Gegner zu liefern und in einer solchen alle Charakterzüge und Lehren in Beziehung zu setzen; das war geschichtlich nicht nötig, da die angeredeten Gemeinden die Einheit der beiden Kapitel bezw. ihrer Charakteristik in den Gegnern gewissermaßen verkörpert sahen. Zwar äußerlich, sagten wir eben, sind die Kapitel nicht verbunden, aber innerlich sind sie desto fester verknüpft. Psychologisch müssen wir es fast postulieren: Wo Irrlehrer in der Art von Kap. 3 auftauchen, werden sich Folgen wie in Kap. 2 bemerkbar machen; und ebenso umgekehrt: Wo ein Leben geführt wird, wie es in Kap. 2 durchscheint, da wird gewöhnlich die Leugnung des Gerichts, der Eschatologie eine Folgeerscheinung sein.

Die Elemente der gegnerischen Anschauung, die wir schon kennen lernten, vor allem ihr Bewußtsein, den Geist zu haben, Pneumatiker und „Gnostiker" zu sein, begünstigten diesen Schritt schon an sich; wer außerdem die Menschen, aber auch die Engel lästerte, bei dem wird das ἐμπαίζειν keine Schwierigkeit gemacht haben. Dabei wird außerdem die Verzögerung des baldig erwarteten Kommens Christi nicht wenig ins Gewicht gefallen sein.

Nach allem liegt gar kein Grund vor, bei der Behauptung zu bleiben, daß die beiden Kapitel bezw. die vorausgesetzten Irrlehrer sich widersprechen; im Gegenteil: sie lassen sich nicht nur eng verbinden, sondern müssen eng verbunden werden. Und 3, 3 wird nachträglich immer mehr Bedeutung bekommen, zumal da dieser Vers bei näherer Betrachtung durchaus nicht das einzige Bindeglied zwischen Kap. 1 u. 3 einerseits und Kap. 2 anderseits ist. Eine ganze Reihe von Beziehungen und Anspielungen liegen vor.

Da ist es gewiß zunächst nicht zufällig, daß in 1, 6 die ἐγκράτεια hervorgehoben wird; selbst Hollmann erklärt diese Tatsache dadurch, daß er ausführt, wie die gerade entgegen-

gesetzte Haltung der Irrlehrer von Kap. 2 es ist, „auf die auch die Frömmigkeit und Liebe gegenbildlich bezogen sein dürften" (584). Auch 1, 10–11 mit der Bewahrung vor dem Fallen und dem Eingang in die *βασιλεία αἰώνιος* klingt nicht nur äußerlich an die *ἡμέρα αἰῶνος* in 3, 18 an, sondern in der Kap. 1, 5–10 ausgesprochenen Mahnung ist zugleich die Warnung gegeben: Wer sich nicht danach richtet, kommt nicht in das ewige Reich; das ist wieder in nuce eine Zusammenfassung von Kap. 2 u. 3.

Wir hatten ferner gelegentlich schon darauf hingewiesen, daß die Häufung der Gerichtsbeispiele (2, 4–10) und ihre Betonung nicht nur dem Gedanken dienen soll: das Gericht wird kommen, sondern daß schon damit hingewiesen werden soll auf die Gegner, die sich gleichgültig, ja ablehnend verhielten (Kap. 3); zum mindesten ist zu konstatieren, daß der Gerichtsgedanke in beiden Kapiteln eine wichtige Rolle spielt.[1])

Erwähnenswert ist auch die Betonung der *φθορά* (2, 12), die den Ausführungen in 3, 10 ff. vorarbeitet und entspricht.[2]) Ganz übereinstimmend ist ferner der Zug, daß die Irrlehrer von Kap. 2 „Lästerer" (*βλασφημοῦντες*) und „Verächter" (*καταφρονοῦντες* V. 10) sind; und heißt eigentlich der Ausdruck „*ἐμπαῖκται*" etwas anderes? nur daß er hier in ganz bestimmter Richtung gemeint und etwas abgegriffen erscheint, da er vielleicht schon als terminus technicus verwendet wurde.

---

[1]) Wahrscheinlich hat auch schon die Auswahl der Gerichtsbeispiele [statt des aus Ägypten geretteten Volkes: die Zeitgenossen Noahs (*κατακλυσμός* 2, 5 und *κατακλυσθείς* 3, 6)] unter dem Einfluß von Kap. 3 gestanden. Der Beweis in 3, 5 ff. wurde auf diese Weise schon vorbereitet und unterbaut. Außer dieser Annahme gibt es keine mögliche Erklärung für den Wechsel in der Auswahl.

[2]) Dies gilt besonders nach der von uns oben befolgten antithetischen Erklärung der Stelle 2, 12 ff.; vgl. S. 41.

Man darf auch nicht übersehen, daß der Judasbrief, die Vor- und Unterlage für das zweite Kapitel des 2. Petri, auch auf Kapitel 3 von Einfluß gewesen ist; vgl. zu 3, 2: Jud. 17; zu 3, 14: Jud. 20—21; zu 3, 17: Jud. 24; 3, 15: σωτηρία und Jud. 25: σωτήρ. Wie das Beispiel des Kain durch die ganze ausführliche Betrachtung 3, 4 ff. ersetzt ist, wurde schon früher erwähnt (S. 56).

Die Berechtigung der Zusammennahme von Kap. 2 und 3 wäre damit unter Heranziehung vieler einzelner Gesichtspunkte erwiesen. Es bliebe nur der Einwurf von B. Weiß, daß es bisher noch nicht gelungen ist, unter der Voraussetzung der Einheit der Kapitel irgend ein faßbares, mögliches Bild der Irrlehrer zu entwerfen; dieser kann endgültig und innerlich nur durch die positive Gegenleistung einer solchen Skizze erledigt werden. Der Versuch, eine solche zu entwerfen, soll nunmehr folgen, wenn noch zuvor das Recht erwiesen ist, Judas und 2. Petri so eng zusammenzurücken und zusammen zu betrachten, wie wir es hier tun.

---

5. Das Recht der Zusammenbetrachtung von Judas- und 2. Petrusbrief.

Bei diesen letzten Verhandlungen haben wir es, wie wohl schon aufgefallen ist, nur mit dem 2. Petri zu tun gehabt. In dem ganzen übrigen Verlauf der bisherigen Untersuchung über die Quellen für eine Charakteristik der Irrlehrer sowie anfangs in Kapitel 1 und 2, haben wir es uns, soweit als möglich, angelegen sein lassen, auf die wörtlichen, genauen oder ziemlich deutlichen Parallelen zwischen Judas und 2. Petri hinzuweisen. Wo dies nicht möglich war, da ließen sich z. T. noch lockere Beziehungen entdecken, in denen der eine Brief in die Richtung des andern wies. Erst zuletzt mußte dies unter-

bleiben, und zwar handelte es sich da allerdings um einen recht wesentlichen Zug, in dem wir den Judas nicht erwähnt haben.

In 2. Petr. 3, so argumentieren viele, kommt dies ganz evident heraus, daß nicht bloß kleine Unterschiede vorliegen, sondern daß uns etwas völlig Andersartiges entgegentritt. Zum Beleg[1]) sei etwa Hilgenfeld angeführt mit dem Satze: „Eine von dem Judasbrief ganz abweichende Wendung nimmt unser Petrusbrief aber erst 3, 1—13" (767). Bis dahin wäre er unserer Untersuchung vielleicht noch gefolgt, aber mit diesem Kapitel kommen Abweichungen, Unterschiede, über die keine Brücke hinüberführt. Dem stimmen alle die Forscher bei, die mit scharfer Betonung in 2. Petr. 3 den Haupt- oder vielmehr den einzigen Zweck des ganzen Briefes erblicken. Aber diese letzte Anschauung trifft wohl nicht das Richtige, da sie auf einer zu geringen Einschätzung von 2. Petr. 2 und auf dem von uns zu Anfang besprochenen Mißtrauen gegen den Verfasser beruht; der Gesichtspunkt, daß Kap. 2 nur vor Kap. 3 eingefügt sei, um die Parusieleugner durch ein recht abstoßendes, vorangestelltes Bild zu mißkreditieren, läßt sich wohl schon im allgemeinen, aber besonders nach dem früher von uns Ausgeführten nicht halten. Es läßt sich aber noch mehr sagen. Zwar haben wir keine genauen parallelen Bemerkungen zu 2. Petr. 3, geschweige denn so ausgeführte Erörterungen. Doch es muß 1. beachtet werden, daß eine ganze Reihe von Anspielungen und Andeutungen bei Judas zu finden sind, die zu 2. Petri auch in dieser Beziehung hinstreben. 2. Geht daraus hervor und kann auch geschichtlich, sowie psychologisch wahrscheinlich gemacht werden, daß Gedanken wie die in 2. Petr. 3 in der Konsequenz von Irrlehren wie im Judasbrief liegen.

---

[1]) Auch Schwegler redet von einer Einarbeitung der Gegner des Judas in ein ganz heterogenes Bild (501).

Und mehr soll natürlich gar nicht erwiesen werden; die mancherlei offenkundigen Verschiedenheiten sprechen ja von selbst laut genug gegen ein allzu nahes Zusammenrücken.

Zunächst muß hier festgestellt werden, daß auch Judas sich in dem Glauben befindet, am Ende der Tage zu leben (V. 18), wobei ganz äußerlich das ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου den gleichen Klang hat wie 2. Petr. 3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Ferner die Zuversicht: Christus wird wiederkommen! klingt schon in V. 1 durch, wo die Christen als Χριστῷ τετηρημένοι, als „für Christus Aufbewahrte" bezeichnet werden. Auch das ἔλεος in V. 2 hat einen eschatologischen Anstrich, indem es von der Erbarmung Gottes vor allem im Endgericht zu verstehen ist; denn darauf sollen die Gläubigen warten: προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου usw. (V. 21). Dieser letzte Vers ist eng verknüpft mit antihäretischen Ausführungeu über die, die den Geist allein beanspruchen und nach ihren Begierden wandeln. Wenn daher ermahnt wird, auf das Erbarmen zu warten, so ist zugleich an solche mitgedacht, die darauf keinen Anspruch haben, die vielleicht aber auch gar keinen Wert darauf legen; und hinzu kommt noch V. 14 u. 15 mit der starken und durch prophetische Aussprüche gestützten Behauptung: das Gericht wird eintreffen.[1]) Wenn Hofmann zu dieser Stelle bemerkt, daß „die Irrlehrer aus eben den Quellen, aus denen derselbe Apostel (soll bei ihm bedeuten: Judas) diese Weissagungen Henochs entnimmt, ihre das Gericht leugnende Weisheit schöpften" usw., so trifft er wohl das Richtige insofern, als derartige Gedanken, wenn wir sie auch nicht direkt und ganz unbedingt aufweisen können, vielleicht doch vorhanden waren, wenigstens aber den Gegnern nahe lagen und zu ihrer ganzen Anschauung paßten. Auf mehr kommt es uns ja nicht an. Immerhin bestätigt Spitta dies, zugleich mit der nötigen

[1]) οἷς (mit Beziehung auf die Irrlehrer) ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται, betont dasselbe.

Einschränkung dem 2. Petri gegenüber, wenn er feststellt: „Viel weniger bestimmt tritt der Parusiegedanke bei Judas in den Vordergrund, obwohl er auch dort nicht fehlt" (501). Und um ganz vollständig zu sein, erwähnen wir noch, daß die „κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι (Jud. 18 in völliger Übereinstimmung mit 2. Petr. 3, 3) zugleich ἐμπαῖκται heißen (vgl. S. 67, Anm. 1), woran sich nachher V. 21 mit dem „Warten auf das ἔλεος κυρίου" anschließt. Und schließlich darf vor allem nicht vergessen werden, was oben S. 56 f. über das Beispiel des Kain als des Skeptikers gerade im Punkt der Enderwartung ausführlich gesagt ist. Damit kommen wir dem 2. Petr. wirklich sehr nahe.

Wenn aber die Entwicklung, deren eine Stufe wir im Judas beobachten, inzwischen etwas weitergegangen ist, selbst wenn ein ziemlich starker Schritt gemacht sein sollte: die innere Einheit läßt sich nicht verkennen. Denn wir begegnen nicht nur geschichtlich oft neben „gnostischen" oder „libertinistischen" Anschauungen der Leugnung des Gerichts, der Parusie, der Auferstehung, sondern zugleich liegen diese Faktoren psychologisch dicht beieinander. Solange das Gericht die, die nach ihren Lüsten wandelten, schreckte, waren sie nicht ganz frei und sicher; solange die Gemeinde unerschütterlich Christus als den Weltrichter erwartete, war es mit erfolgreicher Propaganda schlecht bestellt. Von da ist es, psychologisch gesehen, nur ein, und zwar ein völlig konsequenter Schritt, diese Hemmungen beiseite zu schieben. Dieser ist in Judas vorbereitet, vielleicht schon vollzogen; im 2. Petr. 3 liegt er ganz unzweifelhaft vor.[1])

Soviel ist damit klar, daß es nicht angängig, vielmehr völlig falsch ist, von 2. Petr. 3 als von etwas „von Judas

[1]) Vielleicht läßt es sich von hier aus auch verstehen, daß bei den atl. Typen in 2, 15 f. Kain fehlt; die kurze Anspielung wurde durch das ausführliche Kap. 3 überflüssig.

völlig Abweichendem" zu sprechen (S. 75). Lieber schließen wir uns dem Urteil von Windisch an, daß „die Irrlehrer im Judas und 2. Petri im wesentlichen gleich gezeichnet" sind (S. 96).

6. Skizze der Irrlehre.

Wie sieht nun solche Charakteristik der Gegner im Judas- und 2. Petrusbrief, zu der wir nunmehr fortschreiten können, aus? Wir wollen jetzt einfach ein geschlossenes Bild von jenen Leuten zu entwickeln suchen,[1]) die damals in so vielen Gemeinden auftauchten, zu den Gemeinde-Versammlungen und -Feiern kamen, aber dabei stets etwas Besonderes hervorkehrten, die zunächst zurückhaltend waren und dadurch um so sicherer das Interesse auf sich zogen; die außerdem aber private, geheimnisvolle Zusammenkünfte veranstalteten, und die den Wert ihrer Eröffnungen noch dadurch zu heben suchten, daß sie Geld und Gaben dafür forderten.

Der Kern der gegnerischen Anschauung ist „die Freiheit". Unter dem Gesichtspunkt der Freiheit führen sie ihr Leben; keine Sitte, keine Schranke, kein Gebot soll sie einengen; sie machen Ernst mit dem Grundsatz: alles ist euer. Sie dehnen ihn auch auf das „natürliche", das fleischliche und sexuelle Gebiet aus. Es gibt für sie keine Schranke im Verkehr, kein Haltmachen im Genuß.

Sie stehen auch dem Geld völlig „frei" gegenüber, d. h. in einem ganz bestimmten Sinn. Ein Philosoph wie Sokrates und ein Paulus hatten es zurückgewiesen, sich irgendwie bezahlen zu lassen (obgleich letzterer ebenso seine Freiheit, event.

[1]) Dabei sollen einzelne Aufstellungen, die noch nicht genügend fundiert sind, noch später ausführlich erledigt werden; auch wollen wir, um einen einheitlichen Eindruck nicht zu zerstören, nur an wenigen Stellen die Verse zitieren, die fast alle schon angeführt worden sind.

einmal Geld zu nehmen, betont hatte). Da sind die vorliegenden Gegner im Judas und 2. Petri anderer Anschauung: hier gibt es ebenfalls keine Unfreiheit und Grenze; sie nehmen und lassen sich geben, was ihnen geboten wird. Und wie kamen sie dazu?

Nun, dies „Freiheitsleben" war Ausfluß einer „Freiheitslehre". 2. Petr. 2, 19 wird das Stichwort direkt genannt, obgleich es nur etwas ausspricht, was wir aus diesem und dem Judasbrief schon sonst herausgelesen und mit diesem Namen belegt hätten. Die Gegner stehen da und stellen sich hin als die „Freien"; sie sind „Libertinisten". Und als Hauptmoment führen sie in ihrem Beweise an, daß sie den Geist besäßen. Sie sind ja „christliche" Irrlehrer; dies dürfen wir nicht außer acht lassen; und ihnen war der „Geist", in ihrem Sinn verstanden, das Prinzip des Christentums. Sie sind frei, sind freie Christen, da sie den Geist besitzen; dieser bringt ihnen außerdem die rechte Erkenntis, die Gnosis, so daß sie sich durch keine Gebote und Gesetze mehr bestimmen zu lassen brauchen. Von dem „Geistes-Bewußtsein" aus gefiel es ihnen nun nicht, in der Gemeinde eine untergeordnete Stellung einzunehmen und sich gar von den „Vorstehern" Vorhaltungen machen zu lassen. Ihr Selbstbewußtsein machte sich Luft in hohen, ja überhohen und sich überhebenden Worten. Diese richteten sich gegen die Masse der Christen, die als „Psychiker" tief unter den „Pneumatikern" standen. Ihre Reden wendeten sich nicht nur gegen die Gemeindeordnung und deren Vertreter, sie stiegen sogar noch eine Stufe höher hinauf: sie setzten die Engel herab. Über diese als böse und als gute Mächte gefürchteten Geister fühlten sie sich erhaben. Und die Begründung wird auch dabei gewesen sein, daß sie den Geist und damit die Gnosis hätten, die alles durchdringt und über alles erhebt. Furchtlosigkeit war das Merkmal, das besonders an ihnen hervortrat. Die andern Menschen stehen unter ihnen, selbst die Geisterwelt kann ihnen

nichts mehr anhaben; ja selbst Gott nicht, können wir fast hinzufügen; denn ein Gnostiker weiß, daß es kein Gericht mehr gibt, auch wohl keine Auferstehung,[1]) wie die sarkisch Denkenden erwarten. Dies behaupteten jene Gegner; und sie verwiesen wohl darauf, daß es gar nicht nötig sei, erst „aufzuerstehen". Wer den Geist hat, der hat auch die ἀφθαρσία; event. verband sich damit eine herabsetzende Beurteilung des Leibes, der der sinnlichen Welt und ihrem Verderben angehöre.

Also wir fassen zusammen: Die Gegner sind „Libertiner", „Gnostiker", die aus dem Geistbesitz ihre Freiheit, ihr Selbstbewußtsein, ihre Unvergänglichkeit und Furchtlosigkeit ableiteten und ihr Leben ganz diesen Sätzen entsprechend führten.[2])

Diese Anschauung hat etwas Geschlossenes, Imponierendes an sich, und daher hatte sie einst etwas sehr Gefährliches. Demgegenüber haben es sich unsere Verfasser angelegen sein lassen, den Gemeinden die Augen darüber zu öffnen, was es mit diesen Gegnern, die von sich so viel Wesens machten, die so hohe Worte im Munde führten, eigentlich auf sich hat. Was

---

[1]) Es ist ja hierbei zu bedenken, und das gilt allgemeiner, daß „solche Leugnung nicht immer als absolute Negation der betreffenden christlichen Wahrheit auftreten mußte, sondern auch als eine Art Vergeistigung derselben." Spitta S. 514. Mit der Zensur „plattester Unglaube" wird man solchen Stellen geschichtlich nicht gerecht.

[2]) In bezug auf den Ausdruck „Libertinismus" ermangelt die Terminologie noch immer der Klarheit. Meist versteht man darunter eine geschlossene Grundanschauung über Freiheit (vor allem gegenüber sexuellen Dingen), weshalb man mitunter von „prinzipiellem Libertinismus" redet, der natürlich die Praxis weitgehend bestimmt. Aber allgemein zugestanden ist diese Auffassung nicht, so wenn de Wette sich dahin ausspricht: „Die Gegner waren nichts als Libertiner, praktisch Ungläubige" (63) (und Brückner schloß sich ihm hierin an), oder wenn Knopf in seinem neusten Kommentar erklärt: „Hier wird gnostischer Libertinismus, also eine Lebenshaltung bekämpft" (306). Aber zweckmäßig ist es, wofür auch wir uns entscheiden, unter „Libertinismus" eine prinzipielle Anschauung zu verstehen, die behauptet, daß der Geist-Mensch, der Pneumatiker, der Christ frei ist, frei von allem Gesetz, frei in jeglicher Betätigung, indem er selbst dabei sein Tun nicht als „Sünde", sondern eben als Beweis seiner Freiheit und Hoheit betrachtet.

ihr freiheitliches Leben angeht, was ist es anders als die reinste Knechtung unter die Begierden, ihre sinnliche Lust? Wenn sie den Geist im Munde führten, wozu taten sie es sonst, als um dem Fleisch zu frönen? Die, die sich Herren nannten, waren Sklaven; sie, die andere als Psychiker verachteten, selbst nichts Besseres als solche! Und wozu diente ihnen ihr Grundsatz, daß man dem Geld frei gegenüberstehen müsse, anders, als um zu genießen, zu schlemmen, sich zu weiden, zu betrügen und auszunutzen. Als Beweis konnte dabei gleich angeführt werden, daß sie, die sonst so Hohen, anfingen, nach dem Munde zu reden, zu schmeicheln und zu kriechen, wenn es sich um Gewinn handelte. Und was sie sich den Engeln gegenüber erlaubten, ist einfach als Lästerung zu bezeichnen. Auch auf den Punkt, daß sie Christus verleugneten, müssen wir noch eingehen. Wie ist diese Anklage zu verstehen, die man stets als harten Anstoß empfunden hat? Denn es handelt sich doch auf jeden Fall um christliche Häretiker; wie kann von denen ein ἀρνεῖσθαι κύριον ausgesagt werden? Wenn irgend solche Leute von Christus gar nichts mehr wissen wollten, wer hätte dann in den Christengemeinden noch mit ihnen zusammengehalten, für wen hätten sie dann noch eine Gefahr gebildet, wenn sie so sichtbar ihren Unterschied bezw. Gegensatz darstellten?

Wir müssen uns bei diesem wie den früheren Punkten gegenwärtig halten, daß die Zeichnung vom christlichen, „kirchlichen" Gegner entworfen ist; der hat den Finger auf andere Züge gelegt, als die Irrlehrer selbst; er hat die Schilderung ihres Verhaltens und sein eigenes Urteil über dasselbe fest verbunden, er hat nicht geschildert, sondern charakterisiert, Darstellung, Apologie und Polemik zusammengefaßt.

Dies mag an dem eben erwähnten letzten Beispiel noch einmal vorgeführt werden. Wir lesen in beiden Briefen, daß die Gegner Christus, den Herrn, verleugnen. Dies hat man

so aufgefaßt und auch zunächst mit einem gewissen Recht auffassen können, daß sie von Christus nichts wissen wollten, ihn als Herrn und Meister verwarfen, daß sie christologische Ketzer seien. Aber konnte dies einfach so ausgedrückt werden, daß sie „Christus verleugnen"? Stellen sie sich nicht selbst dabei als die wahren Geistes-Jünger, als die rechten Christen hin? Wie reimt sich dies beides zusammen? Das ἀρνούμενοι ist wohl nicht so zu erklären, daß es dem Munde der Gegner entnommen ist, daß sie selbst etwa von Christus nichts wissen wollten — waren sie doch christliche Irrlehrer. Es führt ihnen und den Lesern vielmehr die Konsequenz ihres Tuns und Treibens vor Augen. Wenn man sie anblickt, dann können die Verfasser des Judas und 2. Petri nicht anders, als sie „Verleugner Christi" zu nennen; sie sind eigentlich gar keine Christen (mögen sie ihr „Christentum" und einen Geistes-Christus noch so sehr im Munde führen). Ihr Verhalten ist eine deutliche Verleugnung ihres Christenstandes und nicht etwa seine Erfüllung. Die Darstellung erscheint damit überaus prägnant; doch fällt dies uns wohl in höherem Maße auf als den Lesern, die die Handlungen und Ansprüche der Gegner — Zwischenstücke, die wir mühsam und künstlich ergänzen müssen — aus lebendiger Anschauung kannten.

Aber wir wollen noch einige Züge erwähnen, die uns in den Briefen geboten werden. Zwei Triebfedern ihres Tuns und Treibens werden aufgedeckt, indem als treibende Faktoren für sie die ἐπιθυμία und πλεονεξία genannt werden.[1]) Damit durchschauen unsere Verfasser die ganze gegnerische Position und lassen die Leser gewissermaßen einen Blick hinter die Kulissen tun. Hier bestand nämlich die größte Gefahr, da an diesem Punkt eine Schwäche bei jedem Menschen und auch bei den Christen noch vorhanden ist, der sie gar leicht erliegen,

---

[1]) Vgl. Jud. 18; 16; 2. Petr. 2, 3. 10. 12—14. 18; 3, 3.

besonders aber wenn ein schöner Name wie „Freiheit" u. a. die Sache unschuldig, ja empfehlenswert erscheinen läßt. Darum lassen es sich die Briefschreiber angelegen sein, die Sache beim richtigen Namen zu nennen.

Die Irrlehrer setzten an dem Punkt der ἐπιθυμία besonders gern ein; sie selbst wurden schon mehr von ihr beherrscht, als sie es wohl ahnten (vgl. 2. Petr. 2, 10: ἐν [= auf Grund von] ἐπιθυμίᾳ); diese Anknüpfung nutzten sie aber äußerst gern bei ihrer Propaganda aus (vgl. 2, 18: ἐν ἐπιθυμίαις σαρκός), und sie benutzten sie, um ihre πλεονεξία zu befriedigen, sowie um in ἀσελγείᾳ (Jud. 4; 2. Petr. 2, 2. 18) zu leben. Natürlich nahmen auch die Verführten an solchen schwelgerischen Mahlzeiten teil, nur daß die Verführer vor allem dafür gesorgt zu haben scheinen, daß sie selbst nicht zu kurz kamen. Ihr Treiben spielt sich ab bei den Agapen,[1]) den Liebesmahlzeiten der Gemeinde; sie erzählten in geheimnisvoller Weise von hohen Erkenntnissen, wohl gar Visionen, von tiefsinnigen Einblicken in diese Welt, ihr Wesen und ihre Zukunft, in jene Welt mit den Engeln. Aber sie veranstalteten wohl noch besondere Zusammenkünfte, wo sie noch genauer in ihre Geheimnisse einzuführen versprachen, an denen einzelne gegen Belohnung teilnehmen durften; und nicht unmöglich, ja nach den Briefangaben sogar sicher ist es, daß sie daran Orgien anschlossen, in denen es zu unzüchtigen Handlungen kam. Sie ließen sich auch selbst einladen und verpflegen; Genuß war nun einmal ihr Höchstes; möglichst täglich und möglichst ausführlich sollten die Gelage sein; so haben wir das ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν

[1]) Ebenso sicher, wie in Jud. 12 ἀγάπαις zu lesen ist, ebenso unsicher, ja unmöglich ist diese Lesart in 2. Petr. 2, 13 (trotz der Argumente von Zahn, Enleitung Bd. 2, S. 54). Aber gemeinsame Mahlzeiten werden trotzdem durch das συνευωχούμενοι ὑμῖν vorausgesetzt. Bei der Stilart des Verfassers erscheint mir die Vermutung Ewalds, in ἀγάπαι — ἀπάται eine Art Wortspiel, etwa: Liebesmähler — Diebesmähler zu sehen, sehr erwägenswert.

ἡμέρᾳ τρυφήν, 2, 13 (wobei das ἐν ἡμέρᾳ entweder = „am Tage" zu faſſen iſt oder mit τρυφή zuſammen „tägliche Mahlzeit" bedeutet, die an ſich eben nicht zur ἡδονή und zum Schwelgen da iſt) zu verſtehen; dahin weiſt auch das ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες.[1]) Mit der ſinnlichen Begier und ihren Folgen muß es ſogar noch ſchlimmer geweſen ſein, als wir eben unter dem Geſichtspunkt der ἀσέλγεια erwähnten. Denn es wird noch deutlich geſagt: σάρκα μιαίνουσιν Jud. 8, ὀπίσω σαρκὸς πορευομένους 2. Petr. 2, 10; ſchon wer dieſe Leute in den Gemeindeverſammlungen beobachtete, ſah in ihren Augen das unruhige Feuer unreiner Leidenſchaft, mit der ſie beſonders die Frauen verfolgten: ὀφθαλμοὺς μεστοὺς μοιχαλίδος erwähnt 2. Petr. 2, 14. Kühl ſagt: „Die ehebrecheriſche Luſt malt ſich in ihren Augen ab; ihr Auge ſieht überall nur μοιχαλίδες, d. h. ſie können Frauen, ohne ſinnliche Begierde zu empfinden, überhaupt nicht anſehen; es iſt ein fortwährendes βλέπειν τὰς γυναῖκας εἰς τὸ ἐπιθυμῆσαι (Mark. 5, 28)" (431). Entrüſtet nennen unſere beiden Briefe die Leute, die ſo verfahren, σπῖλοι bezw. σπιλάδες (vgl. Jud. 23 τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα); und die weitgehenden Äußerungen der Habſucht werden direkt als „beſchachern" (ἐμπορεύεσθαι 2. Petr. 2, 3) gebrandmarkt. Vor ſolchen Menſchen ſchwindet bei den Chriſten aber auch die letzte Spur von Achtung, die ſo von Gewinnſucht betört ſind, daß ſie, die Hohen und Stolzen, dort, wo ὠφέλεια in Ausſicht ſteht, ſich nicht ſcheuen, πλαστοὺς λόγους (2, 3) anzuwenden, zu ſchmeicheln und zu kriechen. Schon Judas hatte dies beobachtet und getadelt (V. 11 u. 16); aber dieſer Fehler hatte ſich nur noch mehr ausgewachſen; bei 2. Petri ſind die Mahnungen häufiger (2, 3. 14. 15 f.), die Ausdrücke ſchärfer geworden (ἐμπορεύεσθαι, καρδίαν γεγυμνα-

[1]) Das „ſich ſelbſt weiden" geht nicht auf ein Losgelöſt-ſein von der Gemeinde, ſo daß ſie eigene Hirten gehabt hätten. Vgl. Hilgenfeld 741.

σμένην πλεονεξίας ἔχοντες); das Beispiel des habgierigen Bileam wird allein und dafür ausführlicher geboten.

Hier würde es sich nun nur noch fragen, ob in Jud. 7 ein Moment enthalten wäre, das über das Bisherige hinausginge. Was bedeutet dieser Vers, wenn dort gesagt wird: τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις . . . ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας? Handelt es sich um Begierde und unsittliches Treiben und Begehren im allgemeinen, oder haben wir auch an widernatürliche Unzucht zu denken? Das homosexuelle Laster und die Päderastie waren damals weit verbreitet, und der Vorwurf wird mitunter auch gegen die Irrlehrer erhoben. Was kann und soll nun der oben zitierte Vers in diesem Falle bedeuten?

Auch hier haben sich die verschiedensten Erklärungsversuche abgelöst. Es sind nämlich fünf Deutungen möglich:

1. Der Begriff ist ganz allgemein zu fassen, von jedem geschlechtlichen Begehren, berechtigtem wie unberechtigtem, natürlichem wie unnatürlichem. Aber dann wäre nicht ersichtlich, was der Ausdruck σάρξ ἑτέρα neben ἐκπορνεύσασαι in V. 7 sollte.

2. Es ist gemeint: Unzucht zwischen Mensch und Vieh;[1]) aber das hätte wohl deutlicher und mit andern Worten gesagt werden müssen.

3. Spitta führt aus, daß für die Sodomiter, mit denen die Irrlehrer hier ja verglichen werden, „eigenes Fleisch" ihre Volksgenossen, ἑτέρα σάρξ hingegen alle Fremden wären (S. 332). Dann wird den Gegnern hier die in Sodom gewöhnliche Unsitte vorgeworfen, daß sie „in geschlechtlicher Begierde den Fremden nachtrachten". Besonders natürlich und wahrscheinlich mutet auch dieser Versuch nicht an.

4. Das ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας ist bezogen worden auf den Umgang mit Engeln.[2]) So fernliegend und fremdartig dies zunächst erscheinen möchte, ist diese Antwort

[1]) Stier, Huther.
[2]) Ritschl.

doch sehr erwägenswert. Man kann nämlich auf den Zusammenhang mit Gen. 19, 4 ff. verweisen und das Verlangen der Sodomiter: Führe sie (die Gäste, die in Wirklichkeit Engel waren) heraus, daß wir sie erkennen; und die jüdische Tradition hat sich an diesen Punkt geheftet, wie Spitta ausführlich zu 2. Petr, 2, 10ª, nachweist.[1]) Ferner haben wir in Gen. 6 das Gegenstück, daß die Engel mit ἑτέρα σάρξ Unzucht treiben. Aber gerade hier scheitert diese Lösung, da man wohl von Engeln sagen konnte, daß sie sich mit ἑτέρα σάρξ abgegeben hätten; aber es ist unmöglich, die Engel vom Menschen aus als ἑτέρα σάρξ zu bezeichnen.

5. So kommen wir zu dem Vorschlag, bei dieser Stelle an widernatürliche Laster zu denken, etwa im Sinne von Röm. 1, 26. Auch hierfür kann Gen. 19, 4 ff. angeführt werden und sogar mit noch größerem Recht als in Nr. 4, da es sich dort nur um einen Spezialfall handelte.

In dieselbe Richtung scheint auch in V. 8 das σάρκα μιαίνουσιν zu weisen; dies paßt besser auf die Befleckung durch widernatürlichen Geschlechtsverkehr und durch die Knabenliebe. Daß diese Deutung nicht über allen Zweifel erhaben ist, und daß der Ausdruck auch bei ihr noch etwas Befremdliches erhält, ist zuzugeben; aber die bestmögliche Antwort scheint mir dadurch doch gegeben zu sein; auch Knopf entscheidet sich dafür, wie überhaupt die Mehrzahl der Ausleger dazu neigt.

Ganz interessant ist eine Vermutung, die Laurmann, der auch diese Ansicht teilt, hinzufügt: Animadverti, quanta sit Judae hominum τὰ παιδικὰ exercentium prudentia et humanitas; rei enim turpitudinem verborum honestate egregie velavit; et velavit ita, ut tabula vivide depicta haudquaquam honore suo . . . . careat; neque tamen cuiquam vel incautius legenti noceat" (57). Damit wird aber wohl

[1]) Vgl. das Zitat: Σόδομα ἥτις ἠγνόησε τοὺς ἀγγέλους κυρίου usw. S. 158.

aus der Not eine Tugend gemacht und eine allzu moderne Rücksichtnahme angenommen. Und sonst haben wir es bei unsern Verfassern ja gerade bemerkt, daß sie die Dinge auf ihren Grund zurückführen und sie stets rücksichtslos bei ihrem wahren Namen nennen.

Doch vorläufig sind wir noch nicht am Ende. Ohne es zu wollen, haben wir schon eine Frage berührt, die wir besonders behandeln müssen, ob nämlich die Irrlehrer Propaganda getrieben haben oder nicht; und ob hierbei ein Unterschied zwischen Judä und 2. Petri zu machen ist.

Die Existenz des Judasbriefs an sich ist schon ein Beweisstück dafür; er ist ja nach V. 4 geschrieben in einem Augenblick, als παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι, als Irrlehrer eben die Gemeinden erreichten, die Judas nun zu schützen sucht. Da haben wir ja eine Propaganda, die natürlich innerhalb der Gemeinden nun erst recht eingesetzt hat in einer Weise, wie wir es oben für beide Briefe gemeinsam ausgeführt haben, durch Reden in den Gemeindezusammenkünften, durch Sonderversammlungen und Vorträge; die Interessierten sollten dabei in die Gnosis eingeführt werden, in die höhere Weisheit. Auch hier müssen wir uns stets wieder vergegenwärtigen, daß die Gegner zwei Seiten gehabt haben, von denen sie die eine im allgemeinen gezeigt und vor allem auch zur Propaganda verwendet haben, während die andere, dunkle Schattenseite, die auch stets vorhanden war, durch unsere Verfasser gerade ans Licht gezogen wurde. Nur so können wir die enorme Gefahr verstehen, während man, wenn man nur die letzte Hälfte in Betracht zieht, eigentlich erstaunt ist, wie solche Leute, die man doch nicht anders als abscheulich bezeichnen kann, überhaupt Anhänger gewinnen und Gemeindeglieder verführen konnten.

Besonders wichtig erscheint mir noch ein letzter Punkt. Weder Judas noch der Verfasser des 2. Petri erheben die

Anklage der Heuchelei, der Unwahrheit. Und damit hängt aufs engste zusammen, daß gar nicht über ein „böses Gewissen" der Gegner geredet wird. Dies muß uns eigentlich in Erstaunen setzen; dieser Vorwurf würde uns doch gar schnell einfallen, wenn Leute so den Geist und die Erkenntnis im Munde führen und dabei so blind ihrem Fleisch dienen. Und wenn wir davon hörten, würden wir es verstehen und billigen, daß an diesem Punkt eingesetzt wird. Aber hier ist nochmal der Ort, um zu sehen, wie fern wir innerlich der damaligen Zeit stehen. Das Bild der Irrlehrer ist ganz anders, als wir es uns zunächst vorstellen; und trotzdem ist es geschichtlich gerade richtig gezeichnet, indem eben tatsächlich jene Gegner gar kein böses Gewissen hatten. Vielleicht können ein paar Beispiele diese Lage illustrieren und erklären. So wissen wir ganz bestimmt, daß die Karpokratianer meinten, solange nicht alle Gesetze übertreten und alle Fesseln gesprengt seien, werde die völlige Freiheit nicht erreicht (vgl. Luthardt, S. 132). Danach lebten und sündigten sie darauf los, nicht gegen ihr Pflichtbewußtsein, sondern von diesem angespornt. Wenn uns dafür das Verständnis fehlt, geht es uns nicht allein und nicht erst unserer Zeit so. Bei Hilgenfeld finden wir z. B. den Satz: „Daß die Karporkratianer wirklich so leben, mag Irenäus nicht glauben." Auch Semler steht derartigen Berichten ziemlich ratlos gegenüber; er weiß nicht, wie es in der Seele solcher Leute ausgesehen haben mag; er ist der Ansicht, sie hätten nicht so leben können, nisi antea pudoris jus perruperint (S. 113), und als er später darauf zurückkommt, sagt er: carere omni vera conscientia sui, ... aliter non auderent, tam atrocia flagitia perpetrare (183).

Nun wäre es natürlich ungeschichtlich, für Erfindung und Verleumdung zu halten, was uns unverständlich ist. Vieles erklärt sich daraus, daß damals für das allgemeine Bewußtsein das Natürliche und Sittliche meist völlig verschmolzen war. Was

der Gnostiker ist, das ist er gleich ganz, und darin ist er unveränderlich. Es gab absolut keine ethische Entwicklung; und den wahren Pneumatiker konnte nichts beschmutzen und schädigen, besonders nichts Sarkisches, Irdisches. So erzählt uns Irenäus: *ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθείς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλόνην αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν καταφυλάττει . . . . οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσιν, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσιν καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν* (adv. haer. I, 6, 2). Solch Tun schadet nichts, vielmehr muß der Vollkommene die Tiefen des Satan erkennen (vgl. Apokalypse 2, 24).

Besonders typisch für die Umwertung aller Werte sind die Ophiten. Sie sahen ja gerade in der Schlange das Prinzip des Guten; Männer wie Kain, Esau, die Sodomiter, Judas wurden ihnen zu wahren Gnostikern. Es wurde in gnostischen Kreisen, sogar von Marcion, angenommen, daß Jesus, als er in den Hades hinabgestiegen sei, gerade die Gottlosen wie Kain, die Sodomiter, die Ägypter und andere Heiden in sein Reich aufnahm, dagegen nicht die Frommen des Alten Bundes und nicht die Patriarchen, die in seinem Kommen vielmehr eine Versuchung Gottes vermuteten und ihm deshalb nicht folgten!

Wenn dies alles auch keine genauen Parallelen zu unsern Briefen sind, so führen sie uns doch ganz allgemein in jene Atmosphäre, die so ganz anders geartet ist als die unsrige; uns wird dadurch manches faßlicher. Werden uns solche Irrlehrer auch nicht persönlich und menschlich nähergerückt, so doch unserm geschichtlichen Verständnis, indem wir sehen, was damals möglich und oft wirklich war.

Ein Charakterzug im Bild der Gegner konnte viele Gemeindechristen blenden; diese Menschen, die auftauchten, waren ja offiziell Christen, betonten dies, und ein Merkmal schien ihnen völlig recht zu geben; sie erkannten dieselben Schriften als wertvoll an, die die Gemeinde schätzte; sie lasen den

Paulus, beriefen sich auf seine Briefe und verteidigten mit Belegstellen aus ihm Punkte ihrer Lehre, die zunächst überraschend wirkten; es werden Aussagen über die Schätzung des Geistes, Verachtung des Fleisches, die wahre Freiheit usw. gewesen sein. Sie haben auf die Tragweite gewisser Worte aufmerksam gemacht wie: alles ist euer, das Gesetz ist abgeschafft; ihr seid zur Freiheit berufen. Dies alles legten sie nach ihrer Gesamtanschauung aus und bewiesen damit die Christlichkeit derselben.

Nun war jedoch vorläufig unser „Altes Testament" das heilige Buch der Gemeinden; und auch von ihm haben wir in diesem Zusammenhang zu reden. Es ist ja schon darauf hingewiesen worden (S. 46 ff.), daß in 2. Petr. 1, 19—21 eine falsche Art der Exegese besonders der Weisjagungen (προφητικὸς λόγος) bekämpft erscheint. Diese Auffassung gewinnt in unserm Zusammenhang größere Wahrscheinlichkeit. Zwar finden wir es nicht bei den Gnostikern im allgemeinen, daß sie aus eigenem Interesse oder gar aus Liebe zur Sache sich mit dem Alten Testament abgaben. Wie sie aber trotzdem dazu kommen konnten, sich mit ihm zu beschäftigen, können wir doch noch verstehen, wenn wir uns in die damalige Lage hineindenken. Wenn damals „Häretiker" ihre Propaganda trieben, gab es für die Christen mancherlei, was sie hinderte, den neuen Lehren bezw. Irrlehren zu folgen; und wenn nun gar solch Freiheitsleben angepriesen und das Endgericht des wiedererscheinenden Herrn geleugnet wurde mit all den urchristlich-eschatologischen Erwartungen, dann stand dem doch vor allem das Alte Testament mit seinen festen Aussagen, seinen Weissagungen über die glückliche Endzeit, den Messias, den König und Herrn, das Gottesreich mit seiner Androhung des „Tages Jahves" entgegen. Hiermit mußte eine Auseinandersetzung erfolgen; diese hemmenden Momente mußten die Gegner beseitigen, wenn nicht um ihrer selbst, so doch um der andern

willen. Darum beschäftigten sie sich auch mit dem Alten Testament, stellten sich jedoch sofort hoch über dasselbe; sie erhoben als Pneumatiker den Anspruch, es richtig, pneumatisch zu verstehen. Sie werden wohl vor allem die allegorische Auslegungsmethode bevorzugt haben, durch die es ihnen gelang, die für sie in Frage kommenden Stellen „aufzulösen", durch Umdeutung auszuschalten; oft werden sie auf Widersprüche in der göttlichen Offenbarung hingewiesen haben (Michaelis. 1485).

Diese Stellung zum Alten Testament schließt sich sehr gut ihrer Benutzung des Paulus an; vielleicht hat sich mit dieser Beschäftigung ein spekulativer Drang vereinigt, der ja oft bei „Gnostikern" gefunden wird und z. B. an die alttestamentlichen Erzählungen und Genealogien angeknüpft hat.

Jetzt müssen wir zu einer Gedankenreihe kommen, die vielleicht schon vermißt worden ist: ob denn nicht auch eine ketzerische Christologie und Gotteslehre vorliegt? Erledigen wir zuerst die letztere; hier haben wir vorgearbeitet, indem wir das μόνος δεσπότης in Jud. 4 auf Christus bezogen und dem μόνος θεός in V. 24 keine besondere antignostische Tendenz beilegen konnten. So haben wir keinen Anlaß, etwa die Trennung des höchsten Gottes vom Demiurgen und Gott des Alten Testaments daraus zu folgern bezw. überhaupt anzunehmen. Sehr auffällig wäre auch, daß diese einzige Hinweisung bei 2. Petri fehlte; und irgendwie weiter entwickelt hätte sich ein Ansatz, den man etwa doch im Judas annehmen möchte, zum mindesten nicht.

In die Richtung einer Herabsetzung des Gottes des Alten Testaments könnte höchstens die Verachtung des Gesetzes und der Gebote weisen; aber irgendwelche Konsequenzen kann man nicht daraus ziehen; ja, die eben vorgetragene Auslegung von 2. Petr. 1, 19—21 würde eher dagegen sprechen.

Aber wie steht es nun mit einer christologischen Ketzerei? Darüber findet sich in der Literatur über unsere Briefe oft eine ausführliche Auseinandersetzung, wobei auch mitgewirkt hat, daß eine deutliche Aussage darauf zu führen schien, nämlich Jud. 4 und 2. Petr. 2, 1: ἀρνεῖσθαι κύριον. Einer früheren Betrachtungsweise war es ohne viel Überlegen und Zweifeln klar, daß damit gesagt sein sollte: Abnegant autem illi Jesum, qui honorem suum ei detrahebant, dicentes natum eum patre Josepho et multos de Carpocratis grege ipsi pares, quosdam et superiores esse." (Grotius S. 1116.)

Dann hätten wir den zwischen Geist und Fleisch, Pneumatikern und Psychikern bestehenden Dualismus auch in der Christologie: der Geist-Christus wurde von dem bloßen Menschen Jesus unterschieden. Daß dies indes nur eingetragen ist, besonders von der lange selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß die Karpokratianer im Judas und 2. Petri bekämpft würden, ist klar, wie wir ja oben S. 81 f. schon festgestellt haben, daß das „Verleugnen Christi" ein praktisches ist, das durch das Leben und die Werke der Gegner zustande kommt. Dort wurde auch bereits erklärend festgestellt, daß der Ausdruck als Charakteristik der Briefschreiber aufgefaßt werden muß. Treffend sagt Arnaud: „Si ces hommes renient Jésus-Christ, ce n'est pas par leur doctrine, mais par leurs actes." „Ne pas obéir à Christ, c'est le renier." (S. 90.)

Aber wenn also die genannten Stellen wegfallen, kommen dann nicht etwa andere in Betracht? Denn von Christus ist insbesondere im 2. Petri oft die Rede. Eine gnostische Atmosphäre soll dabei bemerkbar sein; und tatsächlich ist ihr Wehen etwas zu verspüren. Ἰησοῦς Χριστός ist der σωτήρ 1, 1; 3, 18; von seiner θεία δύναμις hören wir 1, 3; er ist der berufende 1, 3; in der Verklärung hat sich seine μεγαλειότης, seine Majestät offenbart 1, 16; seine δόξα, die mit dem Beiwort: μεγαλοπρεπῆς in 2. Petr. 1, 17 Gott selbst bezeichnet,

wird 1, 3 u. 16 erwähnt; ja, es liegt sprachlich wohl am nächsten, 1, 2 so auszulegen, daß Christus hier direkt θεός καὶ σωτήρ genannt wird. Darauf führt unbedingt zunächst der fehlende Artikel vor σωτῆρος. Inhaltlich können auch keine Bedenken dagegen durchschlagend sein, da die eben aufgezählten „göttlichen" Aussagen diese Bezeichnung als möglich, ja wahrscheinlich hinstellen. Unter diesen Umständen bietet auch in seinem Kommentar Knopf die Beziehung des τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ auf eine Person (S. 259).[1])

Nun wäre nur noch zu erwägen, ob etwa 1, 16 ff. irgend welchen Anhalt für christologische Ketzereien darböte? Zwar spricht sich Windisch ganz allgemein ablehnend dagegen aus, daß solche nirgends angedeutet seien (S. 38), und Knopf gibt das vorsichtige Urteil ab: „Ob eine christologische Ketzerei vorhanden ist, ist ganz zweifelhaft" (320). Aber möglich wäre es nach der angegebenen Stelle immerhin (vgl. S. 50 ff.) Die σεσοφισμένοι μῦθοι können sehr wohl einen darauf gehenden Inhalt gehabt haben, wie wir oben aus dem Gegensatz, der den Worten zugrunde liegt, heraus dargestellt haben. Danach würden die Gegner einen Geistchristus gehabt haben, wofür man noch Kap. 3 anführen könnte; denn die dortige Leugnung der Parusie und Eschatologie ist ja nicht „plattester Unglaube", auch nicht Verleugnung und Ablehnung Christi überhaupt, sondern nur einer bestimmten Auffassung desselben, die sie sicher als „sarkisch" brandmarkten. Von hier aus scheint mir vor allem erst 1, 17 zu seinem Recht zu kommen. Es muß nämlich zu erklären versucht werden, warum von der in V. 16 betonten Augenzeugenschaft (ἐπόπται) plötzlich auf das Hören der Stimme übergegangen wird, und zwar in einer Weise, daß ein großes Gewicht auf die Worte fällt: „ὁ υἱός μου ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν." Es wäre nach dem vorhin

[1]) Dafür: B. Weiß, Spitta, v. Soden; dagegen: Hollmann, Windisch.

Gesagten zu erwägen, ob damit betont werden soll, daß der Jesus Christus, der auf Erden gelebt und in diesem einen Ereignis in seiner Göttlichkeit offenbar geworden ist, das Zeugnis empfängt: Mein geliebter Sohn ist dieser, wodurch ausgeschlossen würde, daß zwischen dem Menschen Jesus und dem Gottessohn Christus unterschieden werden dürfte. Dann würden wir von hier aus auf Gedanken geführt worden sein, die wir (oben S. 81. 82) im Anschluß an 2, 1 als eingetragen und unmotiviert ablehnen mußten.

Bevor wir weitergehen, halten wir einen Augenblick inne und lassen unsere Blicke noch einmal durch den Judas- und 2. Petrusbrief schweifen, ob wir allen einzelnen Punkten gerecht geworden sind. Der Judasbrief ist, bis auf einige kleinere Punkte, die weiter unten zur Geltung kommen, ausgenutzt. 2. Petri 1 hat seine Rolle gespielt in der antithetischen Auslegung einzelner Stellen, in der Exegese, in der Verklärungsgeschichte und der Christologie; Kap. 2 ist reichlich verwendet worden; auch Kap. 3 haben wir öfter erwähnt und ihm vieles entnommen in bezug auf Auslegung des Paulus, Leugnung der Parusie und Eschatologie; aber gerade bei diesem Kapitel wird mancher noch nicht befriedigt sein, da es in seiner ganz besonderen Deutung noch nicht genügend erfaßt und herausgestellt sei. Nimmt es doch einen bedeutenden Platz im Ganzen des Briefes ein und führt es doch eigentlich nur einen geschlossenen Gedanken durch, während Kap. 2 infolge der bunten Mannigfaltigkeit viel mehr zersplittert ist. Wir streifen damit das Problem, das schon einmal berührt wurde (S. 68 ff.), welches denn der Zweck des zweiten Petrusbriefs sei. Hier gehen die Anschauungen ziemlich weit auseinander, indem die einen den Hauptton auf Kap. 2 legen, die andern in Kap. 3 die Pointe des Briefes suchen. Im allgemeinen neigen die Exegeten mehr der letzteren Auffassung zu. Für jene erste sei etwa Hofmann erwähnt, der sich bemüht, Kap. 3 als eine Art

Anhang zu verstehen, nachdem der eigentliche Brief in Kap. 2 eigentlich schon abgeschlossen ist. Auch Windisch kann hier genannt werden, der die gnostischen Libertinisten nur in Kap. 2 bekämpft sein läßt, während die Verspottung der Parusiehoffnung einfacher Unglaube ist, der nicht auf gnostisch-spiritualistischer Eschatologie zu beruhen braucht. Dadurch fällt auch bei ihm das Schwergewicht mehr auf Kap. 2.

Aber die Mehrzahl der Forscher ist geneigt, den Zweck des Briefes in der Verteidigung des Lehrstücks der letzten Dinge nach der judenchristlichen Fassung zu sehen (vgl. Reuß, S. 268). Gegen die Parusieleugner richtet der Verfasser seinen ganzen wuchtigen Angriff; das sieht man schon aus der Umständlichkeit und Breite seiner Beweisführung; hier liegt die eigentliche, und zwar sehr große Gefahr. Und welche Rolle spielt dann Kap. 2? Einige wollen es wirklich, was wir gleich anfangs zurückgewiesen haben, nur eingefügt wissen, damit die tatsächlich gemeinten Gegner schon vorher kompromittiert sind. Eine scharfe, aber zugleich direkt unangenehme Ausprägung hat dieser Standpunkt bei Holtzmann gefunden; er sagt: „An sich aber (d. h. nach Holtzmanns Urteil!) trägt das ganze Kap. 2 den Charakter einer für Abzweckung des Ganzen ziemlich gleichgültigen Stilübung (!!), sofern es höchstens den sittlichen Begleiterscheinungen des erst 3, 4—7 charakterisierten Irrtums gilt und dazu dient, diesen im voraus zu diskreditieren“ (S. 364).

Wenn man dagegen dem Verfasser etwas günstiger gestimmt war, stellte man Kap. 2 als „Prolog“ hin, ohne sich genauer darüber zu äußern, welchen Sinn es dann haben sollte; gern wurde dann noch das Prädikat: „Etwas zu lang ausgefallen“ hinzugefügt. Nun hat die ganze Debatte über diesen Punkt daran gelitten, daß man die Alternative stellte: Entweder ist Kap. 2 der Hauptzweck, und dann ist Kap. 3 gänzlich bedeutungslos als Anhängsel; oder auf Kap. 3 wird

abgezielt, und Kap. 2 hält dann nur auf und ist unwesentlich, ja stört. In Wirklichkeit schließen sie sich aber gar nicht aus; wir haben ja schon festgestellt (S. 68 ff.), daß die beiden Hälften sich sehr wohl zu einer Einheit zusammenfügen; und ein ziemlich starker Ton fällt auf beide Seiten.

Aber vielleicht ist der Anstoß doch noch nicht beseitigt. Vor allem hat sich der Streit hier immer wieder mit mißfälliger Beurteilung des Verfassers verknüpft; und hier scheint man zugestehen zu müssen, daß eine Berechtigung dazu vorliege. Kap. 3 ist ja viel ausführlicher; hier kann man sehen, wie schön der Briefschreiber auf gegnerische Anschauungen eingehen kann, wenn er dies nur will; wie viele und wie mannigfaltige Gründe hat er zur Verfügung, wo er sich Mühe gibt, sich wirklich mit den Irrlehrern auseinanderzusetzen, sie zu widerlegen; hier redet er gleichsam in einem andern Ton und einer andern Sprache, nicht so abgerissen (und schimpfend) wie in Kap. 2. Solche und ähnliche Argumente werden aufgeführt; und jeder hat schon von sich aus den nicht wegzuleugnenden Eindruck, daß tatsächlich der ganze Charakter beider Kapitel verschieden ist. Es genügt nun nicht, sich darauf zu berufen, daß Kap. 2 natürlich stilistisch wesentlich von der Judas-Vorlage beeinflußt sei; dies gestehen alle die Forscher nicht zu, die 2. Petri vor Judas ansetzen; und auch abgesehen davon ist es sicher: Rein stilistisch ist der Unterschied nicht. Aber wie können wir denselben dann erklären und den Verfasser in Schutz nehmen, der nur in Kap. 3 zeige, wie er anders, vorsichtiger, besser, gründlicher polemisieren könne, dies aber sonst nicht in Anwendung gebracht habe?

Auf diese Frage müssen wir eine Antwort geben, und es scheint mir leicht zu sein mit Hilfe von Gedanken, die meist irgendwie auch gestreift und erwogen werden, die wir aber gerade für die Lösung unserer Frage verwenden können. Als wir oben (S. 20 ff.) von der „Katholizität" unserer beiden

Briefe sprachen, führten wir dagegen die Beobachtung mit an, daß im Judas ganz sicher Gemeinden unterschieden werden, in denen die Irrlehrer waren, von denen sie ausgegangen sind, und solche, auf die sie eben ihren Angriff gemacht haben oder machen.[1]) Wie nun hier in der Christenheit verschiedene Gemeinden, so werden innerhalb dieser Gemeinden selbst verschiedene Kreise unterschieden, wie es ganz naturgemäß ist. Da ist z. B. zunächst der treue Stamm der Christengemeinde, fest in seinem Christentum, unerschüttert und unerschütterlich auf dem bisherigen Standpunkt. Im Gegensatz dazu existiert ein äußerster linker Flügel, gebildet von den Irrlehrern, deren Skizze nunmehr schon hinter uns liegt, auch sie noch in der Gemeinde, aber eigentlich in jedem Punkt der wahren christlichen Auffassung diametral entgegengesetzt.

Doch dazwischen liegen noch weitere Unterschiede; darauf führt uns sowohl unser Nachdenken im allgemeinen, als noch besonders Jud. 22—23 (S. 42 u. 43 Anm.) und 2. Petri 2, 18 ff. Es handelt sich um die Gemeinden, d. h. durchweg um christliche Mitglieder derselben. Aber die einen sind schon ganz hinübergezogen zu jenen Verführern, so daß auch in ihnen die Glut der Irrlehre glimmt und zu brennen beginnt; bei andern ist der Prozeß schon so weit, daß ihr Gewand schon beschmutzt ist. Besonders zahlreich sind aber solche, in denen die verschiedenen Tendenzen streiten; sie hängen an dem Geschichtlich-Christlichen, während manche Gedanken der Eindringlinge ihnen unabweisbar richtig zu sein schienen; sie halten noch zur Gemeinde und fühlen sich doch in ihren Wünschen von den „Gegnern" angezogen.[2]) Diese Gruppen sind auch dadurch mit

[1]) Dabei erscheint es als willkürlich, mit der allgemeinen Unterscheidung der Gemeinden die besondere von heidenchristlichen (aus denen die Gegner kommen) und judenchristlichen (in die sie sich eindrängen) zu verbinden, wie es Spitta und Zahn tun (s. Anlage 2).

[2]) Es sind die διακρινόμενοι in Jud. 22. Eine Bemerkung wie die folgende von Knopf wird unserm Problem nicht gerecht; er sagt S. 215:

hervorgerufen — je nachdem die einzelnen schon längere oder erst kürzere Zeit bekehrt worden sind — ob sie sich vorsichtig von den eingedrungenen Fremden entfernt halten oder ob sie von Neugier und Begierde getrieben sich ihnen zu unvorsichtig genähert haben.[1]) (2. Petri 2, 18.)

Also wenigstens vier Gruppen oder Schattierungen können wir noch feststellen, wobei noch Übergangsformen bestanden, je nachdem die extremen Anschauungen sich mischten. Die Übergangsformen waren dabei so fließend, daß in jedem Kommentar von neuem wieder darüber verhandelt werden muß, ob in 2. Petri 2, 20 f. die Verführer oder Verführten gemeint sind.

Mit diesen Unterschieden rechnen unsere Verfasser; ihnen entsprechend empfiehlt Judas in den Gemeinden zu verfahren; darauf beziehen sich seine Imperative: *ἐλέγχετε, σώζετε, ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ* V. 22/23 (vgl. S. 43 Anm.). Besonders interessant ist es dabei, daß als das Schlimmere angesehen wird, wenn einige sich schon der Praxis der Gegner hingegeben haben. Ein theoretisches *διακρίνεσθαι*, selbst wenn der Zustand schon einem bedenklichen Feuer gleicht, ist eher zu heilen.

Und die Methode, die Judas hier vorschlägt, befolgt gewissermaßen der Verfasser des 2. Petrusbriefs. Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich auch der Unterschied von 2. Petri 2 u. 3 erklären. Beginnen wir mit Kap. 2. Gegenüber der Lebensweise der Gegner und ihrer eifrigen Anhänger, die der *ἐπιθυμία* und *πλεονεξία* volles Recht einräumen, sich den

„Es ist aber für die mahnenden Führer innerhalb der Kirche immer angenehm, zwischen den angeredeten Christen und den Häretikern möglichst scharf zu scheiden und die Gefahr als eine von außen hergekommene zu bezeichnen." Geschichtlich ist die Voraussetzung für solche Unterscheidung vielmehr durchaus möglich, zum mindesten ist „Annehmlichkeit" und Bequemlichkeit kein Motiv für die Christen, die unsere Briefe verfaßt haben.

[1]) Bei dem Präsens: *ἀποφεύγοντας* ist das *ὀλίγως* am besten räumlich zu fassen: „welche sich zu wenig von den in der Irre Wandelnden abkehren" (von Soden, S. 225). Das *ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι* kann dabei 1. die Irrlehrer und 2. die Heiden bezeichnen. Ich möchte ersteres vorziehen, da

ἀσέλγειαι hingeben und Unzucht treiben, ist mit Worten nichts mehr zu erreichen, vor allem bei ihnen selbst nicht. Da wird nicht diskutiert und gestritten, da werden diese Leute, mögen sie äußerlich auch noch zur Gemeinde gehören (S. 83), nicht mehr mit angeredet. Dafür wird ihr klar aufgedecktes Charakterbild, und zwar in seiner schwärzesten Seite den Treuen vor Augen gestellt; auch ihnen wird kein besonderer Beweis geboten, ihr Intellekt nicht zu überzeugen versucht; vielmehr ist dies ganze Kapitel als ein Appell an ihr gesundes Gefühl und ihren christlichen Willen und ihr Gewissen gedacht; vor so etwas kann man nur Abscheu empfinden bezw. Abscheu erwecken. Aber wie kann nun weiter die Andersartigkeit von Kap. 3 erklärt werden? Wir haben es ja ausdrücklich abgelehnt, daß etwa verschiedene Gruppen von Irrlehrern herausgeschält werden. Und in 3, 1—7 hören wir noch denselben Ton wie in Kap. 2; es werden ja die ἐμπαῖκται bekämpft, die κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι sind, wennschon die Darstellung etwas ausführlicher ist: ihre Reden werden wörtlich angeführt, ihre Begründungen skizziert und eine breite Widerlegung gegeben (V. 5—7). Aber noch ausführlicher ist V. 8—13; die Verse muten uns ganz anders an, erscheinen wie eine Abschwächung. Denn gegenüber denen, die vorher „Spötter" genannt werden, klingt es „nicht geradezu feindlich" (Knopf), sondern sogar äußerst matt, wenn von τινές gesprochen wird, die βραδυτῆτα ἡγοῦνται,[1]) an Saumseligkeit, Verzögerung denken; es werden Gottes Motive aufgeführt, das ganz andere Zeitmaß in Anrechnung gebracht, die Möglichkeit der Vernichtung der Welt durch Feuer erwiesen usw.

---

es besonders zu dem Präsens ἀποφεύγοντας besser paßt, das nicht einen Akt der Vergangenheit, sondern ein gegenwärtiges Verhalten ausdrückt, obwohl der Ausdruck an sich etwas umständlich ist (mit Spitta, von Soden gegen Kühl und Knopf).

[1]) Vgl. Sir. 35, 22: κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ. Hier ist „Zögern" und „Gericht" zusammengestellt.

Auch wenn in V. 8 nicht ein äußeres Anzeichen in der Anrede ἀγαπητοί vorläge, so müßten wir schon von hier aus den veränderten Ton zu erklären suchen. Hier haben wir zweifelnde Kreise in der Gemeinde, weshalb der Verfasser nach dem ersten Glied in Jud. 22 ein ἐλέγχειν versucht. Es lagen nämlich Tendenzen vor, die denen der Verführer parallel liefen. Die Tatsache, daß der Herr immer noch nicht gekommen war und noch nicht kam, war ein schwerer Anstoß, auch abgesehen von den Irrlehrern. Nun knüpften sie jedoch gern an diesem Punkte an. Da glaubt der Verfasser, durch eine richtige Darstellung die Hindernisse aus dem Wege räumen, durch ruhige Gründe die Zweifelnden überzeugen zu können. Darum geht er genau auf die Gegner ein und stellt neben ihre Lehre seine Gesichtspunkte. Also seelsorgerliche Klugheit hat ihm hier die Feder geführt. Zwar sind die Schwierigkeiten ziemlich ernst und groß, da gar leicht die Häretiker und ihre Anhänger mit dem Willen denken (θέλειν 3, 5); bei ihrem Libertinismus, bei ihrem unsittlichen Tun ist deshalb jegliche theoretische Ausführung zwar nicht unmöglich, aber zwecklos. Daraus erklärt sich die schriftstellerische Eigenart von Kap. 2, das von größter Wichtigkeit im Verhältnis zum ganzen Brief ist.

Aber nicht minder wichtig ist Kap. 3, und nicht weniger wichtig ist die Methode in ihm. Hier konnte der Verfasser die schweren Parusiezweifel wohl verstehen; er konnte fürchten, daß aus dem in ihnen liegenden Anstoß ein Spott werden könnte, wie er sich auch schon regte. Vorläufig sind die Bedenken theoretisch, und sie existieren wohl auch bei solchen, die durchaus zu der wahren Christenheit zu rechnen waren. Vorläufig kann eine ruhige Aufklärung vor den Konsequenzen bewahren, die das Hinfallen dieses wichtigen Stückes des Christenglaubens haben konnte und mußte. Also dieses Kapitel und seine Darlegungen gehen insbesondere an von Parusiezweifel infizierte Kreise, und zwar in denselben Gemeinden, an deren

christlichen Willen in Kap. 2 appelliert ist, der als noch gesunder die so erkannte und charakterisierte Gefahr meide.

Von hier aus ist die Eigenart beider Kapitel gewürdigt und doch gezeigt, wie sich beider Bedeutung für den Brief verstehen läßt.

---

7. Ob Praxis? ob Theorie? ob ein System?

Nunmehr sind wir imstande, eine Entscheidung zu fällen in einer Frage, die in diesem Zusammenhang ihre Erledigung finden muß: sind die Verirrungen und Abweichungen vom Christentum, auf das Ganze gesehen, praktischer oder theoretischer Natur? Handelt es sich nur um einige Fehltritte, um eine verderbliche Praxis, die sich eingenistet hat, oder haben wir eine Irrlehre, ja ein ganzes System, ein „gnostisches" System? (Natürlich nicht in dem Sinn irgend eines der geschichtlich bekannten.)

Eine ganze Skala von Auffassungen können wir bei einem geschichtlichen Rückblick aufstellen. Wir beginnen mit Schwegler, der in den Gegnern „einzelne gottlose, üppige, abtrünnige, lasterhafte Menschen" sieht (S. 519). Aber die meisten sind doch der Ansicht, daß solchem Verhalten zum mindesten ein entschuldigendes Motiv hinzugefügt werden mußte und nach den Briefen auch hinzugefügt ist. Dann glaubt man Leute vor sich zu haben: joignant la practique à la théorie (Arnaud, S. 89). Daneben ist man geneigt, den Paulinismus bezw. seine Übertreibung zur Erklärung herbeizuholen, da ja von einem *χάριτα μετατιθέναι εἰς ἀσέλγειαν* in Jud. 4 die Rede sei. Die Gnade dient zur „Bemäntelung des unsittlichen Lebenswandels" (Kühl), so daß eine „christlich drapierte Unsittlichkeit" (Barth) herauskommt. Dabei spricht aber die Praxis die Hauptrolle, wofür auch das „Verleugnen Christi" (nach der von uns aufgenommenen Deutung, S. 81 ff.) als Beweis auftritt.

Aber das Problem ist noch ausgedehnter; es handelt sich um das „κυριότητα ἀθετεῖν, δόξας βλασφημεῖν" (Jud. 8); es fragt sich, ob dies theoretisch oder praktisch gemeint ist. Das Problem kehrt wieder in 2. Petri 3, ob nämlich an „gelegentlichen Spott" oder an prinzipiell andere Anschauungen zu denken ist, aus denen als Konsequenz eine Leugnung der Eschatologie folgt.

Nun geht die allgemeine Stimmung in der Literatur unserer Briefe sicher dahin, dem Theoretischen einen größeren, hervorragenderen Raum zuzuweisen, als es bei den bisher genannten Vertretern der Fall war. So spricht Haenlein von „Irrlehrern und Lasterfreunden" (S. 282), Brückner betont, daß „sie Seiten haben, mit denen sie ans Dogmatische streifen". Diese vermittelnde Stellung vertritt besonders auch Sieffert, der einerseits eine praktische Verirrung herausstellt: fleischliche Unreinheit, Habgier, Mißbrauch der Agapen u. a., aber auch „dogmatische Irrtümer" herausfindet, wobei er sich neben anderem auch auf Jud. 8 und die dort erwähnten „Träumereien" (S. 21 ff.) beruft. Also Theorie und Praxis! Darüber wird sich wohl nicht streiten lassen. Allerdings versuchen einige diese Gesichtspunkte zu trennen und zu verteilen, und zwar die einen auf Judas und 2. Petri, die andern auf 2. Petri 2 u. 3. Als Vertreter jener Ansicht können wir De Wette [1]) und Hofmann, für die letztere etwa Huther und Hollmann [2]) aufführen. Daß man damit nicht durchkommt, haben wir oben S. 68 ff. bezw. S. 75 ff. schon dargestellt. Für die

---

[1]) „Der Verfasser des 2. Petri macht aus den Aufwieglern und Verführern im Judas Irrlehrer" (S. 89). Zu vgl. ist auch Ritschl, der S. 104 erklärt, daß im Judas alles rein praktisch sei mit lediglich einigen rechtfertigenden Gedanken in der Defensive; bei 2. Petri dagegen ist alles prinzipiell.

[2]) „Dieselben Leute, die Kap. 2 nach ihrer sittlich verwerflichen Praxis gezeichnet werden, werden Kap. 3 nach ihrer ebenso bedenklichen Theorie dargestellt."

erstere Behauptung mag hier nur noch darauf hingewiesen werden, daß ein so fundamentaler Unterschied sich kaum mit der Tatsache verträgt, daß ja noch immer eine Anzahl Forscher den 2. Petri *vor* den Judas stellen, während die meisten die umgekehrte Reihenfolge annehmen. Abgesehen von allen dafür und dawider sprechenden Gründen ist soviel gewiß, daß von einer auch nur einigermaßen deutlich hervortretenden Verschiedenheit, daß Judas und 2. Petri sich wie Praxis und Theorie verhielten, nicht die Rede sein kann.[1])

Aber kehren wir zu den Forschern zurück, die die theoretische Irrlehre vor und neben der praktischen Verirrung hervorkehrten! Eine solche Irrlehre konstatiert z. B. Mangold (in Bleeks Einleitung, S. 645): „Antinomismus auf gnostischer Grundlage". Nun fragt es sich, ob man berechtigt ist, von einem „System", einem „gnostischen System" zu sprechen. Es ist dies oft gefährlich und verderblich gewesen, da viele Theologen, die diesen Terminus anwandten, ohne weiteres an eins der großen geschichtlichen „gnostischen Systeme" dachten und ohne viel Bedenken alle dort nachweisbaren Gedanken wenigstens in ihren Hauptzügen in unsere Briefe hineinpackten. Als typisches Beispiel wird schon von Spitta Schenkel genannt; denn dieser sieht nun gleich: Leugnung der Einheit Gottes, Trennung des Weltschöpfers und des großen Gottes, Leugnung der Wesensgleichheit Christi mit den übrigen Menschen, also Doketismus (s. Schenkel, zitiert bei Spitta, S. 505/506). Da befällt viele ein Schrecken, und sie lehnen es scharf und entschieden ab, mit Hollmann ein „gnostisches System" hier zu finden. Sie haben darin recht, wenn darunter nichts anderes

---

[1]) Feine nimmt mit Recht wie selbstverständlich im Judas neben der Zügellosigkeit eine „theologische Begründung" an und betont nur, daß in 2. Petri zu der „früheren theoretischen und sittlichen Verirrung" die Paruslieleugnung hinzugekommen sei (S. 573. 575; vgl. S. 668/669 der 2. Aufl. bezw. S. 670).

als der von Schenkel gebotene Inhalt verstanden werden könnte; daß dies aber geschichtlich nicht richtig ist, wird uns später noch beschäftigen (S. 115 ff.). Wir wollen versuchen, den Ausdruck ganz formal zu verstehen, nämlich „gnostisches System" = systematischer Gedankenaufbau, gegründet auf besonderer Einschätzung des Geistes und der Erkenntnis (Gnosis). Wenn wir nun noch einmal an unsere Voruntersuchungen und unsere Skizze zurückdenken und uns unter Berücksichtigung aller Punkte die Frage vorlegen: ob üble Praxis und eventuell einige entschuldigende Gedanken oder eine Irrlehre, ein gnostisches System?, so werden wir entscheiden müssen: es handelt sich nicht nur um praktische Fehltritte, auch nicht nur um einige entschuldigende Motive, ans Dogmatische streifende Seiten, einzelne Theorien, sondern um eine geschlossene, innerlich verbundene Gesamtanschauung, in der Libertinismus, Geistesbesitz, Freiheitsbewußtsein, Furchtlosigkeit, Selbstbewußtsein, aber auch Leugnung des Gerichts und der Parusie sowie eine bestimmte Stellung zur Christologie zusammengefaßt wurden, mit Belegen aus Paulus und einem alttestamentlichen exegetischen Beweis versehen. Dazu gehört ferner aufs engste die dualistische Einteilung der Menschen, die Auflehnung gegen die Gemeindeordnung, die Lästerung der Engel. Indem alle diese Punkte nicht bunt zusammengewürfelt, sondern einheitlich aus dem Prinzip der Freiheit, der Erkenntnis und des Geistes abgeleitet sind, können wir nicht umhin, von einem „gnostischen System" zu reden.[1])

---

[1]) Von den von Schenkel (s. S. 103) angegebenen Charakteristika, die überhaupt nicht den Anspruch machen können, für das, was „gnostisch" ist, normativ zu sein, haben wir nur die Christologie erwähnen können. Und in Beziehung darauf muß ausdrücklich bemerkt werden, daß wir ihr keine zentrale Stellung zuweisen können, sondern daß wir vielmehr (nach den Andeutungen in 2. Petri 1 und 3 (Leugnung seiner Parusie) hier nur höchstens die letzten Ausläufer ihrer Anschauung und Spekulation konstatieren dürfen.

8. Grundlage und Entstehung der Irrlehre.

Wir gehen nunmehr an die Beantwortung der weiteren Frage: Woher ist die Irrlehre entsprungen, die wir eben in unsern Briefen festgestellt haben? Sicherlich hat die Denkarbeit der Irrlehrer, die vielleicht durch Lust an Spekulationen noch gefördert wurde, eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Aber welches ist der Nährboden, auf dem sie möglich und von dem sie befruchtet wurde?

Manche glaubten eine Lösung in der Verweisung auf den Paulinismus gefunden zu haben. Dann verwiesen sie auf die Umsetzung der Gnade (χάρις) in ἀσέλγεια, beriefen sich auf 2. Petri 3, 15 u. 16, wo ja eine direkte Beziehung der Irrlehrer auf Paulus ausgesprochen wird. Die „Irrlehre" sei eben eine Überspannung paulinischer Gedanken bezw. ein Mißverständnis derselben. Daher nannte Neander die Gegner: Hyperpauliner; Spitta spricht von „degenerierten Paulinern", während Kühl den Namen: Ultrapauliner verwendet.

Damit wird unbestreitbar ein richtiger Punkt hervorgehoben; es wird in dem 2. Petri zugestanden, daß die absoluten Aussagen über die Gnade und Freiheit als Beweismittel verwendet wurden,[1]) ja die Gegner mögen dadurch bestärkt, angeregt, weitergeführt worden sein; aber damit ist noch keineswegs gegeben, daß dies unbedingt ein zentraler Punkt gewesen ist, und daß hier die Wurzeln der Irrlehre aufgedeckt werden. Und nach dem, was wir im vorigen Kapitel über das System der Gegner festgestellt haben, werden wir uns diesem Lösungsversuch nicht anschließen können, wie auch Hollmann und Knopf ihn abgelehnt haben.

Für ebensowenig befriedigend und erschöpfend müssen wir eine andere Antwort halten, die auf die allgemein menschliche

[1]) Das Bestreben, ihren Anschauungen einen exegetischen Beweis zu geben, ist oft bei Gnostikern vorhanden; daher legten sie alle Schriften aus bezw. schoben solche unter, die ohne weiteres für sie sprachen.

Anlage und die in ihrer Natur liegenden Anknüpfungspunkte verweist, wie Semler sie gibt, der die Irrlehre ex libitu, ex studio, ex consuetudine voluptatum hervorgegangen sein läßt. Zwar muß zugegeben werden, daß hier Momente lagen, die in den Gemeinden die Tätigkeit der Verführer sehr erleichterten, die, wenn wir tiefer blicken, auch die auf ihre Freiheit so erpichten Irrlehrer beherrschten; doch scheint auch dies nicht zu genügen, um die Frage nach dem „Woher?" der Irrlehre zu lösen.

Dazu müssen wir vielmehr auf die ganze damalige heidnische Lebensauffassung und Weltanschauung rekurrieren. Diese, allerdings beruhend auf den gewaltigen menschlichen Trieben — darin liegt das Richtige jener zweiten Antwort, — aber ausgebaut in philosophischen, theosophischen, magischen, gnostischen Gedanken, die teils lockere Gedankensammlungen unvereinter oder unvereinbarer Elemente blieben, teils zu Systemen ausgebildet wurden, wobei sie alle nur erreichbaren Anregungen an sich zogen und in sich aufnahmen (also auch z. B. mancherlei aus dem Paulinismus; so kommt obiger erster Versuch zu seinem Recht), diese Weltanschauung, sagten wir, beherrschte damals weite Gebiete, in Ägypten, Syrien, Kleinasien, aber auch weiter in Achaja und Rom. So kam es, daß unmittelbar hinter den Spuren des großen Heidenapostels neben der Saat, die er gesät, das Unkraut emporwuchs (Thomasius), bezw. es sich wieder erholte, erstarkte, sich zur Geltung brachte, jetzt viel gefährlicher gemacht durch christliche Tendenzen und einen christlichen Anstrich. Hierbei ist vor allem der Gedanke wichtig, der sich immer mehr durchgesetzt hat, daß „Gnostizismus" eine zeitlich und örtlich viel weiter ausgedehnte Bewegung ist, als man gewöhnlich angenommen hat, und daß derselbe auch schon eine vorchristliche Erscheinung ist. Diese Erkenntnis bezeichnet Krüger (in seinem Artikel in der R.E.[3] S. 728 ff.) als den wesentlichsten Ertrag der neueren Forschungen

auf diesem Gebiet. Viele überraschend richtige und fein beobachtete Sätze hat Thiersch schon 1845 darüber niedergeschrieben; eifrig ist auch Pfleiderer dafür eingetreten, worauf wir jedoch noch nicht hier, sondern erst später bei der geschichtlichen Einordnung unserer Briefe einzugehen haben.

Nun ist es sowohl bei den Neubekehrten, als auch bei den Gemeinden in der späteren Zeit durchaus nicht verwunderlich, daß so manche alte Elemente hängen blieben und neue Verbindungen eingingen. Denn Kähler hebt hier mit Recht hervor, daß für jeden Christen „ein völliges Umdenken in den wirksamsten Anschauungen notwendig war" (S. 253). Und hatten die Christen angefangen umzulernen, ja hatten sie darin schon ziemliche Erfolge erzielt, so umgab sie das Frühere doch noch in vielem, die eingelebte Sitte machte sich geltend und übte den doch mächtigen Einfluß der Gewöhnung aus, wofür uns die Missionsberichte unserer Zeit reichliche Belege bieten. Und wie stand es im damaligen Heidentum?

Ein typischer Unterschied jener alten und unsrer neuen Zeit ist vor allem das Fehlen des Persönlichkeits-Begriffs, der durch das Christentum erst allmählich in Zusammenhang mit den strengen sittlichen Anschauungen und Pflichten gebildet worden ist. „Das Charakteristikum der heidnischen Denkweise ist die Vermengung des Physischen mit dem Sittlichen," sagt Wendland (S. 127), und daraus ergibt sich das Ideal der „unbefangenen Sinnenlust" (S. 136). Allgemein bekannt ist ja die Maxime: Naturalia non sunt turpia, die besonders von den stoischen Wanderphilosophen oft verwendet und weit verbreitet wurde; secundum naturam vivere war ja der Inhalt ihrer Vorträge, daraus ergab sich eine ganz andere Beurteilung des sittlichen Lebens, als wir sie gewöhnt sind.

Ein festes Zusammenhalten in der Ehe war nirgends geboten. Zwar gab es Bestimmungen gegen den Ehebruch, aber diese galten fast nur, wenn Frauen untreu gewesen waren

(vgl. L. Schmidt II, S. 198; v. Dobschütz, S. 12). Letzterer charakterisiert das sittliche Leben mit dem Satz: „Ehescheidungen waren alltäglich, Ehebruch gewöhnlich, und Unzucht galt nicht als Sünde" (S. 255). Wir müssen bedenken, daß so etwas nur möglich war, da es nicht unter der gleichen scharfen Beurteilung stand wie bei uns, daß es vor allem nicht als „Sünde" betrachtet wurde. „Man tat, wovon zu reden man nicht für fein hielt, und man tat es mit aller Öffentlichkeit" (Knopf, S. 122). Ja, so angesehene Männer wie Zeno und Chrysipp, die zur Zeit der Entstehung und ersten Ausbreitung des Christentums gewaltiges Ansehen genossen, stellten die „Blutschande" als erlaubt hin; und Bestmann bietet uns sogar (S. 202, nach Paul. I, 7, 1) den Satz: „Ehe zwischen leiblichen Geschwistern ist nicht nur erlaubt, sondern als Nachahmung des von der Göttin Isis gebotenen Beispiels sogar für löblich gehalten." [1]) Mag dies eine vereinzelte Stimme sein; wir erkennen doch an solchen Fällen die große Kluft, die hier zwischen jener und unsrer Zeit liegt. Die allgemeine Stimmung war damals eben nicht derartig beeinflußt, daß man solch Tun als „Laster" und „schändliches Treiben" beurteilte.

Außerdem bot ja das alltägliche Leben Gelegenheit zum „Sich-aus-leben". Ein Zug soll da besonders erwähnt werden, weil er Licht wirft auf den Vorwurf, daß die Gegner des Judas und 2. Petri die Liebesmähler schänden und gerade Mahlzeiten als Gelegenheit für ihr Treiben ansehen. Denn damals kam die Sitte auf, daß auch die Frauen bei Tisch lagen (Friedländer, S. 494); und noch Clemens Alexandrinus

---

[1]) Vgl. auch bei Cumont, S. 108: „Das ägyptische Denken stieß sich niemals an all dem Grausamen und Obszönen, das die Mythologie und das Ritual befleckte." (Aus „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum" 1910.) Er zitiert ferner ein Wort von Juvenal, wo dieser die Isis als „Kupplerin" bezeichnet (vgl. auch Friedländer, Bd. 1, S. 502).

ermahnt: „Man soll anständig liegen oder sitzen“ (s. παιδαγωγός, Kap. 7).

Auch für die Römerin wurden damals die einengenden Fesseln etwas gelöst; aber Bestmann fügt sofort das Urteil hinzu: Die Freiheit . . . war zugleich eine Freiheit zum Sündigen (S. 213). Illustriert wird dieser Satz durch einige Zitate aus Seneca, die Friedländer anführt (S. 483). Zwar muß man ziemlich viel Rhetorisches und Übertreibendes darin abziehen, aber sie sagen doch noch genug: „Keuschheit ist ein Beweis von Häßlichkeit.“ „Wo findet man eine Frau, die so vernachlässigt ist, daß sie sich mit einem Paar von Männern neben ihrem eigenen begnügen müßte? Sie teilen die Tage für ihre Liebhaber.“ Wieviel gefährlicher konnte es werden, wenn der christliche Gedanke der Freiheit falsch verstanden wurde, wenn also die Religion dies Tun entschuldigte oder sanktionierte! Dieser uns fast unfaßbare Gedanke begegnet uns damals auch abgesehen vom Christentum.[1]) Denn oft hat gerade der religiöse Kult verheerend eingewirkt. Als typisches Beispiel führt von Dobschütz Korinth an, wo „der Aphroditetempel auf der Burg allein über 1000 Hierodulen besaß, als Weihgeschenk von Männern und Frauen der Göttin gestiftet, wie Strabo erzählt“ (S. 34). Und noch mehr als die griechischen waren die orientalischen Kulte „auf die Sinnlichkeit wohl berechnet“ (vgl. Friedländer, S. 507); besonders die Isistempel wurden zu schändlicher Unzucht gemißbraucht: „In den Tempeln wurden Verabredungen zum Ehebruch getroffen, zwischen den Altären Kuppelei geübt; in den weihrauchduftenden Zellen der Tempelwächter und Priester ging es zu wie in Bordellen“ (S. 508/509).[2])

---

[1]) Natürlich dem falsch verstandenen Christentum.

[2]) Für Syrien können wir als Parallele anführen: Die Schamlosigkeit stellte sich nirgends so rückhaltlos zur Schau, wie in den Tempeln der

Eine Parallele zum christlichen Libertinismus dürfen wir es nennen, wenn „die Sophistik auch ihre Virtuosität in der Verteidigung, sogar im Preise des Verwerflichen zu zeigen liebte" (Friedländer, S. 286), so wenn der Ehebruch verteidigt wurde unter Berufung auf die Liebschaften Juppiters und der andern Götter. Mag dies eventuell mehr eine Spielerei gewesen sein; dann war sie trotzdem typisch und gefährlich zugleich.

Diese allgemeinen Sätze und charakteristischen Einzelheiten mögen genügen, um jene Zeit und ihr Urteil zu beleuchten; um die Gefahr erkennen zu lassen, in die eine christliche Gemeinde durch libertinistische Tendenzen gebracht werden konnte. Außerdem ersehen wir daraus, daß die Schilderungen unsrer Briefe über Begierden, sexuelle Ausschweifungen, Mißbrauch der Agapen gar nicht übertrieben zu sein brauchen und schließlich: daß Irrlehrer, bei denen der Wille, der ἐπιθυμία zu leben und sich daher den ἀσελγείαις hinzugeben, so hervortritt, wohl heidnischen bezw. heidenchristlichen Ursprungs sind.

Wichtig ist in dieser Beziehung weiterhin, daß auch der zweite, wesentliche Charakterzug der alten Zeit, ein ungezügelter Egoismus, der sich besonders auf Erwerb und Besitz von Geld richtete, im Judas und 2. Petri zentral hervortritt: die πλεονεξία. „Geld ist Macht"; dieser Grundsatz galt damals sehr, und damit war ein allbeherrschender Egoismus verknüpft, so faßt von Dobschütz sein Urteil über die „alternde und dekadente Zeit" zusammen (S. 254). Ein höchst charakteristisches Einzelbild von dem Treiben in dieser Beziehung bietet uns Friedländer; er erzählt von den Afterphilosophen (sollten wir diese nicht ganz speziell mit den christlichen Irrlehrern vergleichen können?), den „Heuchlern" (ein derartiger Vorwurf

---

Astarte" (s. Cumont a. a. O. S. 139). Natürlich gab es auch andere Tendenzen, z. B. in den Mysterien des Mithra (vgl. S. 182 und „Die Mysterien des Mithra". 2. Aufl. 1911.)

wird charakteristischerweise den Gegnern weder im Judas noch im 2. Petri gemacht), „die die Philosophie als Maske benutzten, hinter der sie am ungestraftesten sündigen zu können hofften" (S. 311). Sie „unterrichteten für Geld, krochen vor den Reichen, waren schmeichlerischer als die Affen, räuberischer als die Marder". Ja, noch konkreter wird das Bild: sie machen sich an die Köche und Pförtner der Reichen heran. Und trotzdem verbinden sie mit solcher Niedrigkeit andrerseits eine große Anmaßung. Es braucht gar nicht besonders betont zu werden, wie Zug für Zug das ausgeführt, illustriert und erklärt wird, was in den Briefen angedeutet und bekämpft wird. Übrigens waren aber nicht nur Afterphilosophen auf das Geld aus; selbst ein Seneca sucht es einerseits zu beweisen, daß die Philosophen reich sein dürfen, andrerseits ging bei ihm die Theorie und Praxis Hand in Hand; vielleicht ging letztere über die erste noch hinaus; denn er soll bei seinem Tod ein Vermögen von drei Millionen Sesterzen hinterlassen haben.

Mit diesen heidnischen Grundfaktoren hat sich oft ein Synkretismus, ein Gemisch aus den alten Volksreligionen, den neu eindringenden orientalischen und mancherlei philosophischen Gedanken, verbunden, denen wir hier nicht weiter nachgehen können.[1]) In den uns interessierenden Briefen ist der theoretische Aufbau der Irrlehre auch zum größten Teil aus christlichen Elementen gebildet, nur beeinflußt und umgestaltet von gnostisch-synkretistischen Gedanken. Hier können wir gleich noch einen naheliegenden Punkt erwähnen. Die eine Hauptfrage der Verfasser unsrer Briefe war die Gefährdung der Gemeinden, die unter solchen Einflüssen gar leicht in die allgemeine synkretistische Bewegung hinein-

[1]) Wichtig ist für uns die Charakteristik Cumonts: „Der Kultus der Natur ist ursprünglich eben a-moralisch (nicht: anti-moralisch) wie das Schauspiel der Natur selbst" (S. 245). Dies entspricht der oben erwähnten Vermischung von Physischem und Persönlichem (S. 89).

gezogen werden und darin untergehen konnten. Aber außerdem müssen wir es bedenken, daß der Ruf der Gemeinden, des Christentums überhaupt leiden konnte und mußte, wenn derartige Handlungen vorkamen, wie sie die Briefe andeuten. Da die Irrlehrer äußerlich noch dem Gemeinde-Verband angehörten, wurden ihre Taten den Christen überhaupt zugeschoben. Schon in der griechischen Philosophie ging es so, daß die Gegner derselben sich auf solche oben erwähnten Aftervertreter beriefen und damit die ganze Sache verurteilten; ebenso oder noch schlimmer wird es den sowieso nicht geachteten Christen ergangen sein, die noch dazu unangenehm durch den Anspruch auffielen, etwas Besseres zu sein, eine neue Sittlichkeit und neue sittliche Maßstäbe zu besitzen und anzuwenden. Vielleicht ist es auch möglich, daß von derartigen Vertretern eines Pseudochristentums wie unsern Irrlehrern ein neues Licht auf die Vorwürfe und Anschuldigungen fällt, wie sie oft auftauchten und zur Verleumdung, selbst zur Verfolgung mit den Anlaß gaben. Man ist zunächst geneigt, an Erfindungen zu denken, die aus dem Haß entstanden sind; und sicherlich hat es sich sehr oft um bloße Verdächtigungen gehandelt. Aber es wäre in vielen Fällen durchaus möglich, daß Tatsächliches zugrunde gelegen hat, was zwar nicht bei den wahren Christen, aber bei solchen Pseudochristen, etwa bei ihren besonderen Versammlungen vorgekommen ist. Auf diese Gedanken kommt man unbedingt, wenn man sich genauer mit den Irrlehrern beschäftigt; und es ist ganz interessant, daß schon Semler über den Zweck des Judasbriefs schreibt: Oppositum enim est improbis, christiano nomini infamiam suscitantibus; und weiterhin: tales igitur christianos credimus saepe a magistratu in carcerem coniectos et supplicio affectos fuisse (S. 187/188). Dieser Ansicht stimmt auch Thiersch bei: „Schon im neronischen Zeitalter werden den Christen die unnatürlichsten Greuel schuld gegeben und dadurch

der Haß des Volkes gegen sie entflammt." „Schon damals, so glaube ich schließen zu müssen, kamen Häretiker auf, welche solche Greuel in ihren Versammlungen wirklich begingen" (S. 227), (vgl. auch Spitta S. 127).

Bevor wir die noch ausstehende Frage nach der zeitlichen Einordnung des Judas und 2. Petri oder vielmehr der in ihnen bekämpften Irrlehrer beantworten, sei hier, am Ende, noch einmal des Punktes gedacht, der uns zuallererst beschäftigte, den wir nie aus den Augen verloren haben. Es sollen hier zum letztenmal einige Züge erwähnt werden, die die Verfasser entlasten und von dem Vorwurf befreien, daß ihre Darstellung anfechtbar und unmotiviert sei. Daß die Schilderung durchaus nicht schematisch ist, hatten wir schon oft hervorgehoben; vor allem wollen wir nun, wo wir das Ganze überblicken, konstatieren, daß viele Charakteristika fehlen, die sonst geläufig sind und oft wiederkehren. Es gibt wirklich keine ungerechtere Anklage als die Schweglers: „Nach vager, traditioneller Vorstellung werden die Irrlehrer charakterisiert" (S. 492). Ein „verallgemeinertes Zerrbild alles Unkirchlichen in der Kirche, der Typus aller Abwege und Verirrungen in Lehre und Leben" werde gemalt (S. 503).

Zwar daß Askese und die Polemik dagegen fehlt, nimmt uns nicht wunder, da ja das andere Extrem, der sittliche Libertinismus, deutlich hervortritt. Aber es ist auch keine Auseinandersetzung über das Teilnehmen an Opfermahlzeiten und das Essen von Götzenopferfleisch vorhanden; wir hören nichts von einer Emanzipation der Frauen oder Sklaven, was an sich bei der Freiheitslehre nahe gelegen hätte. Ferner begegnet uns erst recht nichts von der Masse der gnostischen Gedankenreihen, die die geschichtlich bekannten Systeme in allen möglichen Variationen darbieten; nicht wird z. B. erörtert das Problem des Daseins, des Ursprungs der Sünde; an keiner Stelle finden wir eine Auslassung über die Metem-

psychose (die vor allem bei den Karpokratianern zu finden ist). Nicht werfen die Verfasser ihren Gegnern gnostische Irrlehren über den Dualismus zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurgen, über Äonenreihen und Emanationen vor. Astralmythologische Spekulationen und oft damit verbundener Fatalismus, die Wendland als für jene Zeit charakteristisch hervorhebt, haben wir ebensowenig wie den Vorwurf der Magie und Zauberei.

III. Abschnitt.

Folgerungen.

9. Schlüsse auf die zeitliche Ansetzung der Irrlehrer bezw. der Briefe.

Unser Hauptthema: Die Irrlehrer des Judas und 2. Petri ist zugleich eine Vorfrage, und zwar für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft. Es muß sogar gesagt werden, daß dieser Gesichtspunkt allzusehr vorgeherrscht hat, indem die Irrlehrer überhaupt nur soweit interessiert haben, als daraus über Echtheit und Unechtheit, frühere oder spätere Ansetzung der Briefe etwas zu entnehmen war. Wenn dafür auch einiges abfiele, so wäre das sehr wünschenswert, da die Meinungen in dieser Beziehung auch heute noch weit auseinandergehen. Sehen wir hier von denen ab, die auf eine Entscheidung verzichten oder sich mit ihrem Urteil in der Mitte bewegen, so stehen sich zwei entgegengesetzte Standpunkte gegenüber; wir erwähnen etwa als Vertreter für den einen Flügel: Spitta und Zahn (cr. im Jahre 65, Judas ein wenig später), für den andern: Harnack und Knopf. (Jener: Judas 100–130; 2. Petri 180; dieser: Judas frühestens 80–90, lieber 70–150; 2. Petri 150–180.) [1])

[1]) Ungeheuerlich wurde der Zweck des 2. Petri in der Baurschen Schule verkannt. Er soll in dem doch gar nicht irgendwie besonders hervortretenden Vers 3, 15. 16 liegen: Paulus und Petrus geben sich brüderlich einen Händedruck; „in dem Briefe feiern die getrennten Richtungen ihren Friedensschluß" (Schwegler, S. 490). „Eine kirchliche Rehabilitation des Paulus wird versucht!" (S. 509). Wir würden dies vielleicht

Bei diesen Fixierungen haben nun die Irrlehrer nur sehr selten eine selbständige Würdigung erfahren. Eine ganz bestimmte Vorstellung von ihnen hat meistens nur als Unterbau oder als Schlußstein der sonstigen Stellung zu den Briefen und den Einleitungsproblemen gedient; als solche mußten sie es sich oft, dem Ganzen zuliebe, gefallen lassen, mehr oder weniger zugestutzt, zurechtgerückt oder ausstaffiert zu werden.

Von größtem Einfluß ist bei vielen die Tatsache gewesen, daß Clemens Alexandrinus annimmt, daß mit unsern Irrlehrern die Karpokratianer gemeint seien. Mit einer seltenen, fast unverständlichen Fähigkeit hat sich diese Ansicht gehalten und fortgepflanzt. Oft erscheint es fast so, als wenn dieses traditionelle Urteil wie ein vorausgenommenes Resultat in Ansehen steht, für das ein genauer Beweis gar nicht nötig ist, statt daß eine unbefangene Untersuchung prüft, ob diese Kombination auf Grund der vorhandenen Charakteristika aufrechterhalten werden kann. Mitbestimmend ist dabei das allgemein herrschende Bild der Gnosis gewesen, das auf die großen gnostischen Systeme des 2. Jahrhunderts im wesentlichen beschränkt war. Fand man „Gnostisches" im Judas und 2. Petri, wurde man durch Clemens außerdem in eine bestimmte Richtung gewiesen, dann stand die Überzeugung in bezug auf die Gegner von vornherein fest.

Dementsprechend haben wir bei der Mehrzahl der Forscher eine sehr späte Ansetzung beider Briefe. Einige bemerkten zu viel widerstrebende Momente, denen sie dadurch Rechnung trugen, daß sie wenigstens dem Judas eine frühere Stellung anwiesen. Besonders interessant ist es, daß sehr viele

kaum erwähnen, wenn nicht eine auf so weite Verbreitung angelegte und tatsächlich so weit verbreitete Auslegung wie die von Hollmann ähnlich klingende Sätze enthielte: „Er, d. h. Petrus, ruft als Bundesgenossen den Apostel Paulus auf." „Petrus und Paulus, die beiden Apostelfürsten, Arm in Arm, einer für den andern eintretend, so wollte es die Kirchenleitung Roms!" „Das war für die damalige Zeit höchst erbaulich" (S. 595).

positiv gerichtete Einleitungsforscher an diesem einen, ja man kann sagen: diesem einzigen Punkt, in der Unterbringung unsrer Briefe, sich von den eben geschilderten Ausführungen beeinflussen ließen. Hielten sie sonst im wesentlichen oder sogar unbedingt an der kirchlichen Tradition fest, so gingen sie hier (meist wohl unter dem Eindruck, daß die Autorschaft des Apostels Petrus doch nicht zu halten sei) auf die kritischen Ausführungen ein, ja gaben diesmal auch völlig nach.

Natürlich haben stets aber eine ganze Reihe von Theologen eine andere Stellung eingenommen. Eine größere Zahl, darunter sehr gewichtige Namen, hielten 2. Petri für echt und setzten ihn dann notgedrungen vor Judas an. Sie hatten nun aber, abgesehen von manchen andern Schwierigkeiten, die Aufgabe, die Irrlehrer und ihre Lehre auf das zu reduzieren, was in so früher Zeit möglich war bezw. nach allgemeiner Übereinstimmung für möglich gehalten wurde. Denn ausgebildete gnostische Irrlehren hätten ja in eine Zeit wie cr. 150 gewiesen. Hatten jene ersten Theologen die Skizze nach der späteren Zeit ausstaffiert und ergänzt, was nicht vorhanden war, so wurde hier die Charakteristik an allen Ecken und Enden zurechtgestutzt und beschnitten.

Ein neuer Ansatz liegt jedoch bei Zahn vor, der in seiner Einleitung eine Fülle neuer Gesichtspunkte und Fingerzeige bietet, die auch sehr wichtig für die Frage sind: In welche Zeit weisen solche Irrlehrer, wie wir ihnen im Judas und 2. Petri begegnen? Er gibt auch für die Charakteristik mancherlei wertvolle Anregungen, die nur von ihm in dem Rahmen seiner Einleitung nicht ausgenutzt und zu Ende geführt, denen wir dagegen gerade durch unsere Darstellung gerecht zu werden versucht haben.

Eine Untersuchung über die geschichtliche Ansetzung der nachgewiesenen Häretiker hat auszugehen von dem Begriff der

„Gnosis". Dabei können wir uns an den gut zusammenfassenden und orientierenden Artikel von Krüger anschließen (in der R.E.[3] Bd. 6 S. 728 f.). Den Ertrag der neueren und neusten Forschungen sieht er vor allem in zwei Punkten: 1. Die Gnosis wird neben allem Theoretischen mehr als praktische und weitverbreitete Bewegung betrachtet. Jene Spekulationen und phantastischen Ausmalungen, jene Äonenreihen und Emanationen, jene großen Systeme sind nicht identisch mit dem Begriff „Gnosis" für jene Zeit. Die „gnostische Bewegung" ist viel verbreiteter gewesen, als es der Fall wäre, wenn man nur die Vertreter und Anhänger jener geschichtlich bekannten Gruppen hinzurechnet. Das ganze Zeitbild ist durch all die neueren Untersuchungen lebendiger und vielgestaltiger geworden; früher waren „die Gnosis", „das Judentum" u. a. sehr einfache Begriffe, während man jetzt mehr unter dem Eindruck steht: „Ein vieldeutiger Name für eine schwer zu deutende Sache" (von Dobschütz, S. 176).

2. Es ist der vorchristliche und außerchristliche Charakter der Gnosis sichergestellt worden. „Gnosis" gab es im Orient, von da kam sie nach der griechisch-römischen Welt, wo sie ähnliche Tendenzen vorfand, stärkte und verbreitete. Gnostische Regungen wurden auch unter den Juden bemerkbar. Damit ist die christliche Gnosis nur ein Zweig des großen Stammes; und gar die großen geschichtlich bekannten und mit bestimmten Namen benannten Systeme sind nur eine Teilgruppe, eine Spezialerscheinung, als vielleicht sogar der Höhepunkt der gnostischen Welle schon vorüber war.[1])

Dadurch bekommt das Gesamtbild der ersten beiden christlichen Jahrhunderte ein ganz anderes Gepräge, und es

[1]) Der Antinomismus und Libertinismus hat sicherlich oft eine Entwicklung zu milderer Praxis durchgemacht. Besonders Thiersch betont, daß die praktisch verwerfliche Tendenz sich oft im gleichen Verhältnis abgestumpft hat, als die gnostische Theorie sich zur weitläufigen Systematik verzweigte

ergeben sich weittragende Folgen für eine Einrangierung „gnostischer" Gedanken und Irrlehrer bezw. der neutestamentlichen Bücher, die sie voraussetzen oder behandeln. Früher wurde als feststehender Ausgangspunkt das Datum der Valentinianer, Basilidianer, Karpokratianer usw. genommen und von da aus rückwärts gerechnet. Was „gnostisch" anmutete, wurde entweder in die so fixierte Periode eingefügt oder möglichst nahe an sie herangerückt. Darunter haben sowohl die johanneischen Schriften als auch gerade der Judas- und 2. Petribrief zu leiden gehabt.

Wenn nun die gnostische Bewegung räumlich und zeitlich derartig ausgedehnt war, werden wir zu einem neuen Urteil über ihren Einfluß aufs Neue Testament kommen und uns anders zu der Frage stellen, wann eine Einwirkung derselben bezw. ein Kampf mit ihr möglich ist. Ganz sicher haben wir in Korinth eine Strömung, ja eine Anschauung und Lehre, die als „gnostische" angesprochen werden muß, wie Lütgert überzeugend bewiesen hat.[1]) Also schon bei Paulus haben wir einen Kampf mit der Gnosis. Wir können hier auch auf Kühl verweisen, der sagt: „daß die gnostischen Bewegungen mit in das erste Jahrhundert hineinragen, dürfte billigerweise nicht in Abrede gestellt werden". Sehr interessant ist auch die Zustimmung Holtzmanns: „Es läßt sich schwerlich eine Zeitgrenze festsetzen, vor welcher das Christentum der Beeinflussung durch solche Stimmung noch nicht zugänglich gewesen sein könnte". „Das Christentum trat sofort in eine mit Mysteriumduft ganz gesättigte Atmosphäre ein" (S. 158). Und schließlich gibt Knopf zu: „Die Gnosis ist nicht erst im 2. Jahrhundert,

(S. 254). Allerdings ist oft wohl die libertinische Theorie das Frühere gewesen, und sie hat dann erst später praktische Folgen gehabt. (Auch Karpokrates und Epiphanes verhalten sich im wesentlichen wie Theorie und Praxis zueinander.)

[1]) Vgl. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Beiträge 1908, 3. Heft (vgl. S. 100/101).

womöglich erst gegen die Mitte desselben eine große Gefahr für die Gemeinden geworden, sondern sie hat diese schon in viel früherer Zeit in der zweiten Generation, an einzelnen Punkten bereits in der ersten Generation erreicht" (S. 339).

Weithin herrscht hier eine ziemliche Übereinstimmung. Was uns hier angeht, und weshalb wir diese Fragen anschneiden, ist aber die Tatsache, daß im Gegensatz dazu die praktischen Konsequenzen, vor allem für die Beurteilung und Ansetzung einzelner Briefe (etwa der Gefangenschaftsbriefe), ganz besonders aber unsres Judas und 2. Petri noch nicht oder nur sehr zurückhaltend und ungenügend gezogen werden.[1])

Das kann und muß nämlich festgestellt werden, daß gnostische Gegner, in welcher speziellen Ausprägung sie nur gefunden werden, selbst wenn all das zu Recht bestände, was man darüber ausgeführt hat, durchaus nicht in eine so späte Zeit wie etwa 150—180 weisen, da sie selbst und Briefe, die sich mit ihnen beschäftigen, geschichtlich nicht eher möglich wären. Wir müssen sagen: selbst wenn die Skizzen der Kommentare und Einleitungen nur wirklich vorhandene Charakterzüge brächten; denn tatsächlich liegen die Verhältnisse noch günstiger, indem gar vieles von einer vorgefaßten Meinung über die Irrlehrer oder die Briefe überhaupt aus hineinexegisiert und hineingelesen ist (vgl. S. 103 die Ansicht Schenkels und unsere Ausführungen dazu).

Das Bild, das sich nach unsern genauen Voruntersuchungen ergab, sieht viel einfacher aus, obgleich wir direkt ein „gnostisches System" anerkennen mußten; man braucht es nur einmal mit den Punkten vergleichen, die etwa Harnack in

[1]) Nirgends tritt einem dies deutlicher als bei Pfleiderer entgegen, der ausführlich und in feinsinniger, verständnisvoller Weise die große, weite Bewegung der Gnosis behandelt. Aber die Einzelbetrachtung z. B. unsrer Briefe wird in ganz traditioneller Art vorgenommen, ohne daß die wertvollen Gesichtspunkte jener ersten Untersuchungen etwa für die geschichtliche Einordnung fruchtbar gemacht würden.

seiner Dogmen- und von Schubert in seiner Kirchengeschichte [1]) als charakteristisch zusammenstellen.

Also das bisherige Resultat ist dies: die Art der Irrlehrer zwingt nicht, in eine späte Zeit herabzugehen; solche „Gnostiker" sind ± 70 ebensogut geschichtlich möglich, wie ± 150. Dies Argument kann also auch nicht mehr für eine Ansetzung der Briefe im zweiten Jahrhundert in Anwendung kommen. Unser Ergebnis ist dabei wesentlich negativ geartet.

Daher fragt es sich nun weiter, ob andere Momente aus unserer Untersuchung zu erwähnen sind, die positiv auf eine bestimmte geschichtliche Fixierung deuten. Da können wir zunächst die Leugnung der Parusie ins Auge fassen. Hollmann z. B. findet es unbegreiflich, daß Irrlehrer wie die in 2. Petri 3 geschilderten in so früher Zeit aufgetaucht seien (S. 573). Ja, selbst Barth führt diesen Punkt mit als Beweis für seine Annahme an, daß Petrus nicht der Verfasser dieses Briefes gewesen sein könne (S. 160). Nun nehmen auch wir nicht die Autorschaft des Petrus an, haben also auch kein Interesse daran, sie etwa von hier aus zu verteidigen. Wir wollen daher nur die Frage aufwerfen: Was spricht dagegen, daß diese Zweifel am Anfang der zweiten oder am Ende der ersten Generation auftauchen und derartige Leugner auftreten? Wäre etwa irgend ein andrer Augenblick geeigneter? Oder liegt es nicht gerade nahe, daß das Hinsterben der „Väter" den Hauptanstoß gab, worauf ja in 2. Petri 3, 4 ausdrücklich hingewiesen wird? Ist nicht die Übergangszeit, wo einer nach dem andern verschied, der günstigste Nährboden für derartige Bedenken, Zweifel und Negierungen?

Dabei muß sowohl erwähnt werden, daß ähnliche Gedanken schon in den Thessalonicherbriefen anklingen und von Paulus in Korinth berücksichtigt werden, als auch daß

[1]) Möller, Kirchengeschichte, 2. Aufl. von Schubert, Bd. 1, S. 140–142.

später Analogien aufgezeigt werden können, wobei wir nur etwa an den Montanismus, aber auch an spätere Gnostiker zu denken brauchen. Jedoch scheint mir am wahrscheinlichsten zu sein, was B. Weiß sagt: „Die Formulierung der Spottrede weist mit Bestimmtheit auf den Anfang der zweiten christlichen Generation" (S. 359). Also dieser Punkt führt, ohne daß wir hier Näheres angeben könnten, in die Zeit von cr. 70—90.

Ferner haben wir noch in Betracht zu ziehen, ob nicht die Tatsache in eine ziemlich frühe Zeit weist, daß noch keine Trennung zwischen den Gemeinden und Irrlehrern vollzogen ist. Denn in beiden Briefen, im Judas wie 2. Petri, liegt zugestandenermaßen eine noch bestehende Gemeinschaft vor. Später finden wir die Gnostiker nicht bloß in besonderen Konventikeln innerhalb der Gemeinden, sondern als von der Gemeinde getrennte Kreise, schließlich sogar in eigenen Gemeinden und Organisationen. Thiersch betont mit Nachdruck, daß hier gerade ein Unterschied der früheren und späteren Häretiker vorliege, indem jene sich in der Gemeinde zu halten suchten, während später die Gnostiker in Sekten isoliert dastehen.

Dies reimt sich gut mit dem Eindruck zusammen, dem Hollmann Worte verleiht: „Der Judasbrief sieht wie ein Erstlingsversuch aus, wie ein Kampfsignal." Ja man kann noch hinzufügen: nur in solcher Eigenschaft ist dieser kleine Brief verständlich und zweckmäßig; denn wie hätte er sich den großen geschichtlichen gnostischen Systemen, als der Kampf so weit und erbittert tobte, entgegenstemmen sollen? Auch Knopf empfindet, daß „die Stimmung des Verfassers wie von Befremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt" ist.

In eine frühere Zeit weist nach meiner Ansicht auch die Überlegung, daß in späterer Zeit sich eine so extrem libertinistische Ansicht nicht mehr mit Erfolg Christengemeinden nahen konnte, wie es in unsern Briefen vorausgesetzt wird.

Alle diese Punkte (wenn sie zum Teil auch nur geringfügig sind) sprechen für eine frühere Ansetzung der Briefe, die wohl nicht allzuweit auseinanderliegen dürften.[1]) Genaue Zahlen zu bieten, ist natürlich unmöglich; etwa die Zeit um das Jahr 80 n. Chr. würde ich nennen.

---

10. Vergleich mit andern Irrlehrern.

a) Zusammenstellung der charakteristischen Züge.

Um nun eine Bewegung oder deren Teilerscheinung möglichst vollständig zu verstehen, müssen wir alle Faktoren berücksichtigen, die diesem Zweck irgend dienlich zu machen sind. Dazu gehört auch, daß wir versuchen, unsere Irrlehrergruppe einzugliedern, mit den andern Erscheinungen des Neuen Testamentes und der späteren Zeit zu vergleichen, ihnen dadurch eine bestimmte Stelle zuzuweisen.

Zur Erleichterung dieser Aufgabe und zur Übersicht sei jedoch zuvor noch einmal ein ganz kurzes Resümee unserer Untersuchung gegeben, indem wir schematisch die wichtigsten Charakteristika aneinanderreihen.

Wir haben in beiden Briefen:

1. Prinzipielle Libertinisten, die eine völlige Freiheit leben und lehren; dies äußert sich vor allem in sittlichen Ausschweifungen.
2. Die Grundlage der gegnerischen Anschauung ist: der Geistesbesitz. Daraus folgt die Unterscheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern.

---

[1]) Dies folgt aus unsern Ausführungen oben S. 75 ff. Knopf reißt die Briefe 50—60 Jahre auseinander, was er jedoch gar nicht wahrscheinlich machen kann.

3. Der Geist verleiht Erkenntnis, die allein wahre Gnosis; ja er ermöglicht wohl Visionen.
4. Hiermit hängt ein sich überhebendes Selbstbewußtsein zusammen. Dieses richtet sich vor allem gegen die Engel, aber auch die Gemeindeordnung („schwärmerisch"), s. auch Nr. 2.
5. Die Geistesträger und Gnostiker sind frei von Furcht; daher leugnen sie die Eschatologie, insbesondere die Parusie und das Gericht.
6. Besonders in die Augen fällt ihre „Freiheit" dem Geld gegenüber. Sie nutzen die Gemeinden aus. (πλεονεξία).
7. Sie stützen ihre Gedanken, die letztlich aus dem Heidentum stammen, durch paulinische Belegstellen („Freiheit", „Gnade" u. a.).
8. Es fehlt eine Trennung des ungezeugten Gottes vom Weltschöpfer, während Spuren einer „pneumatischen" Christologie vorhanden sind.
9. Die Irrlehrer gehören noch zur Gemeinde, nehmen an den Agapen teil; aber ein Trieb zur Absonderung ist gegeben, und auch die Verfasser mahnen zur vorsichtigen Scheidung.[1])

b) Vergleich mit Briefen des Neuen Testaments.

Werfen wir nun einen Blick auf das übrige Neue Testament, so können wir einer Anregung Zahns folgen, die für die Auffassung der neutestamentlichen Ketzergeschichte eine ganz neue Perspektive eröffnet. Er sagt in seiner Einleitung Bd. 2, S. 102: „Um das Bild der falschen Lehren, welche der 2. Petri- und Judasbrief uns darbieten, aus anderweitigen geschichtlichen Nachrichten zu illustrieren,

[1]) Dabei gilt 5a, 9b insbesondere vom Judas-, 5b, 7, 8b von dem 2. Petribrief.

braucht man nicht in das zweite Jahrhundert hinabzusteigen; die wesentlichen Grundzüge finden wir bereits im Jahre 57 in der korinthischen Gemeinde." Es wäre übrigens sogar möglich und ganz interessant, auch die Thessalonicherbriefe heranzuziehen. Dort brachten die allerersten Todesfälle eine Art Verwirrung in die Gemeinden, im 2. Petri dagegen hören wir von dem Dahinsterben der letzten Glieder der ersten Generation, den Zweifeln, die dadurch genährt werden, und den Irrlehren, die diese Tatsache ausnützen. Elert hat sogar den Versuch gemacht, den wir oben S. 24 als unlösbar bezeichnet haben, die Adressaten festzustellen, und zwar eben in Thessalonich.[1]) Aber wir würden dadurch zu weit geführt, und die Übersichtlichkeit müßte unbedingt darunter leiden, wenn alle einzelnen Schriften des Neuen Testaments herangezogen würden.

Auf Korinth hatte uns Zahn verwiesen; und wir können uns zugleich an Lütgerts Untersuchungen über die dorthin gerichteten Briefe anlehnen, der Zahns oben zitierter Andeutung in der Richtung gefolgt ist, daß er umgekehrt ein ganz neues Bild der korinthischen Gegner daraus abgeleitet hat.

Wir entdecken bei einem Vergleich eine große Anzahl von Parallel-Erscheinungen. Auch in Korinth sind die Gegner — wie Lütgert es darstellt — Gnostiker, die den Anspruch auf die höchste Weisheit machen; auch dort haben wir prinzipiellen, sexuellen Libertinismus, ja in den ausführlicheren Briefen erhalten wir ein noch klareres, ausführlicheres Bild. Ebenso wie im Judas wird den Irrlehrern das Prädikat des Pneumatikers abgesprochen, wie überhaupt ihr ungeheures Selbstbewußtsein gedämpft wird. Der Unterschied ist hierbei nur, daß sich dieses in Korinth hauptsächlich gegen den Apostel Paulus richtet. Besonders interessant ist die Parallelität von 1. Kor. 15 u. 2. Petri 3.

---

[1]) Vgl. Lic. Dr. W. Elert, Die Religiosität des Petrus. Leipzig 1911.

Solche Fragen scheinen damals im Mittelpunkt gestanden zu haben; denn darüber haben wir Erörterungen im 1. und 2. Thessalonicherbrief, hier in 1. Kor. 15, in 2. Kor. 5. Allerdings begegnen wir niemals derselben Fragestellung, sondern in mannigfachen Variationen wird das Zukunftsproblem abgehandelt. In Korinth liegt der Hauptanstoß in der „Auferstehung des Fleisches"; im 2. Petri wird die Parusie Jesu um des damit zusammenhängenden Gerichtes willen geleugnet. In gewissem Sinne sind die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde gar schon komplizierter, wenn wir etwa auf die Freiheitstendenzen unter den Frauen und Sklaven blicken. Vor allem der Kampf um die Christologie erscheint viel lebhafter, wie wir aus den ausführlichen Auseinandersetzungen über das Kreuz und den Gekreuzigten sehen können.

Ebenso wie in unsern Briefen, so haben wir in den nach Korinth gerichteten Leute mit einem schwärmerischen Zug, denen die Furcht fehlt. Sie fürchten nicht die Dämonen, essen vom Götzenopferfleisch, während im Judas und 2. Petri sogar Lästerung der Engelmächte ausgesagt wird. Im einzelnen sei noch auf 1. Kor. 2, 14 u. 15 verwiesen, wo wir in der Terminologie an Jud. 19 erinnert werden, ferner auf 1. Kor. 11, wo in ähnlicher Weise die Gemeindemahlzeiten entweiht werden, wobei mehr auf religiöse Entweihung und Schlemmerei, in Judas und 2. Petri mehr auf den letzten Punkt und unzüchtiges Gebaren und Treiben der Ton fällt.

Auffallend ist, wie sehr 1. Kor. 10, 6—10 τυπικῶς (V. 6 u. 11) für unsere Briefe ist: ἐπιθυμητὴς κακῶν, φαγεῖν καὶ πεῖν (= ἀσέλγεια), πορνεύειν (mit Hinweis auf die Strafe), γογγύζειν (und das darauffolgende Gericht).

„Welcher Ende wird sein nach ihren Werken" 2. Kor. 11, 15; das ist auch der stets betonte Gedanke im Judas und 2. Petri.[1])

[1]) Auch 1. Kor. 7, 23 ist mit Jud. 16 und 2. Petri 2, 19 zu vergleichen. Vgl. Lütgert: „Alle revolutionären Freiheitsverkehrer müssen Menschenknechte werden."

Wir können also eine Übereinstimmung nicht nur in Kleinigkeiten und Einzelheiten, sondern ebenfalls in den wesentlichsten Zügen konstatieren: Es sind Gnostiker, Libertinisten, die den Geistesbesitz betonen und sich überheben, bei denen Zweifel an der christlichen Enderwartung laut werden; hier wie dort macht sich Widerspruch gegen die Ordnung bemerkbar, finden sich Ausschweifungen und habgieriges Ausnutzen der Anhänger. Auch Hollmann sieht sich daher zu dem Ausspruch veranlaßt: „Korinthische Zustände wiederholen sich" (S. 578), ohne daß er daraus allerdings irgend welche weiteren Konsequenzen zöge.

Haben wir demnach in Korinth deutlich denselben Typus, so können wir auf einen Anti-Typus zu den Irrlehrern unserer Briefe im Neuen Testament hinweisen, nämlich: Kolossä. Schon Neander und dann Schneckenburger haben hierauf ernstlich aufmerksam gemacht. Die einzelnen Punkte fallen einem sofort in die Augen: In dem Kolosserbrief übergroße Verehrung der Engel, in unsern beiden Schreiben Verachtung und Lästerung derselben; dort Bewahrung und Geltendmachung des Gesetzes in einer Weise, daß das Christliche zu kurz kommt, hier Übertretung der Gebote, ja eine Betonung der Freiheit, die ein Gesetz überhaupt verwirft; schließlich die beiden Gegensätze: Askese und Libertinismus. Vielleicht hat auch die Christologie einen entgegengesetzten Charakter: in Kolossä wird Christi Herrschaft Eintrag getan, indem andere Geister und Mächte daneben Anerkennung finden; bei den Gegnern des Judas und 2. Petri dagegen ein Geisteschristus, der mit erdachten Mythen geschmückt wird, da das Christusbild der Gemeinde noch zu fleischlich war.

Nach diesem allen neigt Schneckenburger interessanterweise sogar dazu, unsern Judas und 2. Petri an die kolossische Gemeinde gerichtet sein zu lassen, wo sie sich gegen eine Reaktionsbewegung gegen die bisherigen Zustände richten sollten. Mag

dies phantastisch sein; die Nebeneinanderstellung bietet doch mancherlei Interessantes.

Ehe wir uns den Pastoralbriefen zuwenden, stellen wir noch den Brief voran, an den wir rein äußerlich durch den 2. Petribrief erinnert werden, nämlich den 1. Petrusbrief. Dabei werden wir finden, daß eine ganze Reihe mehr oder minder wichtiger Beziehungen bestehen. Sein Hauptgedanke ist die lebendige Hoffnung, die das Interesse in Anspruch nimmt, da das Ende nahe herbeigekommen ist[1]) (1, 3. 21; 4, 7). Ihre feste Wurzel hat sie in der Auferstehung Jesu. Dabei steht die Betrachtung mehr unter dem Gesichtspunkt der zu erhoffenden Herrlichkeit, der die gegenwärtige üble Lage nicht widerspricht. Wie dieser Zug jedoch im 2. Petri (3, 13; 1, 11) nicht fehlt, betonen andrerseits auch einige Stellen des 1. Petri, daß die Nähe des Endes zur strengen Erfüllung der christlichen Pflichten mahne (1, 3—9; 4, 7 ff.). Und neben der Herrlichkeit der Kinder Gottes in ihrer Hoffnung steht der Gedanke: Wenn schon der Gerechte kaum erhalten wird, wie wird es mit den Gottlosen und Sündern werden? (4, 17—18.) Damit schließen sich die mehrfach ausgesprochenen Ermahnungen, die auch Judas bot, und die auch beim 2. Petri im Hintergrund standen: „Wandelt in Furcht" (1, 17; 2, 17; 3, 15) zusammen.

In vielen Versen schimmert außerdem derselbe Untergrund hervor: Die Macht des alten Heidentums ist nicht gebrochen, sondern sucht immer wieder hervorzukommen und einzudringen. Übereinstimmend wird als charakteristischer Zug die ἐπιθυμία genannt (1, 14; 2, 11; 4, 2). Ganz besonders klingt die Schilderung in 4, 3 an unsere Briefe an. Vorangestellt und betont wird das πορεύεσθαι ἐν ἀσελγείαις, das wir so-

[1]) Bei 1. Petri liegt der Hauptakzent auf der mit der Wiederkunft verknüpften Verheißung und Hoffnung, bei 2. Petri auf der mit derselben verbundenen Katastrophe und dem Gericht.

wohl beim Judas als 2. Petri als kurze Zusammenfassung verwendet fanden. Daran reiht sich neben der ἐπιθυμία οἰνοφλυγίαι, κῶμοι, πότοι, wodurch wir sofort an Jud. 12 und 2. Petr. 2, 13 erinnert werden. Aber die Hauptgefahr besteht darin, daß solch Tun und Treiben hinter dem Gedanken der christlichen Freiheit Deckung sucht (2, 16).

Aus 3, 3 geht eine gewisse Neigung zum Luxus hervor. Aber wesentlicher ist für unsern Vergleich, daß in Wiederholungen und Variationen das Thema behandelt wird: Seid untertan! Da wird zuerst ermahnt: Seid untertan der weltlichen Obrigkeit! (2, 13—17.) Die Knechte sollen gehorchen allen ihren Herren (2, 18); den Frauen wird eingeschärft, daß sie sich den Männern unterordnen sollen (3, 1). Und letztens wird das ὑποτάγητε den Gemeindegliedern zugerufen, daß sie alle, besonders die Jüngeren, den πρεσβυτέροις sich fügen (5, 5). Auf eine allgemeine Neigung zur Überhebung scheint das πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε (5, 5; vgl. 5, 6) zu gehen. Die Gefahr, die in dem Freiheitsgedanken gegeben ist, macht sich hier überall geltend. Vielleicht ist in 2, 15 der Ausdruck: ἀγνωσία τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων in derselben Weise antithetisch zu fassen, wie wir im 2. Petri und Judas so viele Stellen verstanden haben; daß es sich gerade um Leute handelt, die γνῶσις und Verstand zu haben beanspruchten, die sich zugleich als die Freien hinstellten und Freiheit verkündigten, worauf hier die Mahnung erfolgt (V. 16): Zeigt ihnen nur, was wahre Freiheit ist.

Auffällig viele, und zwar tiefgehende Parallelen haben sich herausgestellt, nur scheint mir der Unterschied darin zu bestehen, daß im 1. Petri alles mehr auf die Tendenzen in der Gemeinde und die daraus resultierende Gefahr berechnet ist als auf Irrlehrer, die diese Züge systematisch zusammenfaßten und als Irrlehre vertraten, wie wir dies bei dem Judas- und 2. Petribrief herausgefunden haben, daß Gegner von außen

her eindringen und sich die auch vorhandenen Tendenzen zunutze machen.

Oft hat man auf den Zusammenhang der Pastoralbriefe und der von uns speziell behandelten Schreiben hingewiesen. Dem gegenüber muß vielleicht zunächst einmal festgestellt werden, daß zahlreiche und große Verschiedenheiten hervortreten. Als Hauptpunkt können wir die ausführlichen Bestimmungen über die Ordnung und Verfassung der Gemeinde nennen; wie sehr verschwinden dagegen die wenigen Andeutungen im Judas und 2. Petri. Dort müssen die Irrlehrer viel energischer gerade bei diesem Punkt eingesetzt haben, oder diese ausgeprägte Ordnung erschien dem Paulus als festestes Bollwerk gegen die Zersetzung; dem Verfasser des Judas und 2. Petri erschienen diese Fragen nicht so zentral.[1]) Ein ganz anderes Licht fällt auch auf die Irrlehrer der Pastoralbriefe durch Stellen wie 1. Tim. 1, 7: *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι* und Tit. 1, 10: *μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς*. Von jüdischen oder judenchristlichen Irrlehrern ist im Judas und 2. Petri nicht die Rede. Und schließlich scheinen sogar entgegengesetzte Tendenzen in den Briefgruppen durchzudringen: hier Askese, während wir in unsern Briefen nur vom Libertinismus zu reden hatten.

Und doch besteht eine ziemlich enge Beziehung, wie gerade von hier aus bewiesen werden kann. Askese und Libertinismus, scheinbar so extrem verschieden und unerträglich, können gleichzeitig in denselben Gemeinden auftreten, in denselben Individuen wechseln und ineinander umschlagen; denn auch die Askese ist oft nur „niedergehaltener Libertinismus" (Lütgert, Irrlehrer der Pastoralbriefe, S. 93). Und diese sonderbare geschichtliche Situation liegt gerade in den Gemeinden, an die die Pastoralbriefe gerichtet sind, vor. Also das ist schon ein

---

[1]) Oder die Entwicklung ist damals in den Gemeinden, auf die die Briefe berechnet waren, noch nicht so weit gewesen.

Berührungspunkt: Libertinismus. Formell gleichen sich nach der Schilderung Lütgerts die Irrlehrer in den Pastoralbriefen und im Judas und 2. Petri, indem sie Antinomisten sind. Der Grund dafür ist beidemal das Bewußtsein, Pneumatiker, Gnostiker zu sein; das Wesen ihres Christenstandes sehen beide in einer höheren Erkenntnis. Aus ihrem Geistesbesitz folgt ein starkes Freiheits- und Selbstgefühl; die Folgen davon sind in den Pastoralbriefen weitgehender gezogen und vertreten als in unsern Briefen. (Gegen die weltliche Obrigkeit, die Sklaven gegen die Herren, die Frauen gegen die Männer und die bisherigen Schranken überhaupt; vgl. Lütgert a. a. O. S. 40 ff.).

Also die Übereinstimmung ist letztlich viel größer als die Verschiedenheit, woraus indes nicht etwa auf Identität der Personen (das ist ja selbstverständlich ausgeschlossen), auch nicht der Gemeinden, ja nicht einmal auf gegenseitige Abhängigkeit geschlossen werden darf. Wir haben nur Teilerscheinungen der großen zusammenhängenden gnostischen Bewegung, die auf denselben Prinzipien beruht, die praktisch natürlich hier und da eine etwas verschiedene Gestalt annimmt, die sich aber zeitlich und örtlich nach allen Seiten hin auswirkt, der wir in den Korinther- und Pastoralbriefen und im Judas- und 2. Petribrief ebenso begegnen, wie wir sie noch öfter treffen werden. Allerdings wird ein korrekter geschichtlicher Aufbau und eine Einreihung der neutestamentlichen Briefe sowie der darin bekämpften Irrlehrer nicht möglich sein, nicht nur weil unsere Quellen dazu nicht ausreichen, als auch deshalb nicht, weil einzelne Tendenzen sich an den verschiedenen Orten schneller und konsequenter ausprägen, da oft die Theorie, oft die Praxis das Frühere war und außerdem noch starke örtliche Unterschiede hinzukommen.[1])

[1]) Einzelne kleinere Berührungen mit den Pastoralbriefen liegen in der Erwähnung der μῦθοι (I, 1, 4 zu 2. Petr. 1, 16), ferner in Wortbildungen und Begriffen wie: εὐσέβεια, ἐπίγνωσις, σωτήρ (mit Beziehung

Diese allgemeine gnostische Luft atmen wir auch in den Johannesbriefen. Die dort bekämpften Antichristen sehen das „Wesen des Christentums" in einer „geoffenbarten Gnosis" (Lütgert, Amt und Geist im Kampf, S. 48). Sie dünken sich ebenfalls, wie wir es in unsern beiden Briefen fanden, Träger des Geistes zu sein, allerdings mit der Variante, daß sie mit dem Anspruch auftreten, Propheten zu sein (I, 4, 1; vgl. Lütgert a. a. O. S. 7); sie halten alles für erlaubt[1]) und verkehren skrupellos mit der Welt. Aber darin sind die Verhältnisse anders, als sie vor allem auch die Sünden leugnen und in heftigen Gegensatz zur Gemeinde geraten. Ferner tritt als spezielles Kampfobjekt die Christologie hervor; das Fleisch Christi und damit sein Tod und seine Messianität wird geleugnet. Wenn christologische Gedanken auch in den 2. Petri hineinragen, so dreht sich der Kampf doch keineswegs um dieselben als um das Zentrum. Es fehlt dagegen z. B. die Habgier und Gewinnsucht, gegen die sich die Gemeinden schützen müßten.

Wir finden also auch hier den großen, einheitlichen Grundzug und den umfassenden Rahmen, aber zugleich tritt uns stets der Eindruck entgegen, daß die Verhältnisse nie gleichgestaltet sind, und daß auch die neutestamentlichen Schriftsteller nicht schematisieren.

Am ähnlichsten ist im Vergleich mit den Irrlehrern im Judas und 2. Petri die ketzerische Erscheinung, auf die das zweite und dritte Kapitel der Apokalypse eingehen. Schon Didymus hat dies gesehen und bemerkt in der enarratio in epistulam Judae: „Nisi forsitan isti sunt praesules hae-

---

auf Christus II, 1, 10; Tit. 3, 6); ferner Ableitungen von μιαίνειν, βλασφημεῖν, ἐπαγγέλλεσθαι bezw. diese Worte selbst. Wichtig ist auch II, 2, 18 mit der Vorstellung der Gegner, daß die Auferstehung bereits geschehen sei (vgl. S. 68).

[1]) Vgl. Feine, „Der Antichrist der Johannesbriefe ist das falsche Prophetentum, die doketische, libertinistisch gerichtete Gnosis" . . . S. 602/3.

reseos Nicolaitorum“ (bei Rampf S. 110). Ja Knopf findet die Übereinstimmung so frappant, daß er fast an eine Identifikation denken möchte. Werfen wir einen kurzen Blick auf das dort vorliegende Bild. Es erscheint zunächst mannigfaltig, indem die einzelnen Gemeinden vorgenommen werden und hier auf diesen, dort auf jenen Punkt aufmerksam gemacht wird. Die Züge hängen aber innerlich und in den Termini so zusammen, daß man wohl eine einheitliche dahinterstehende Strömung vermuten kann, so daß man am besten auch die Bezeichnung „Nikolaiten und Bileamiten“ als Namen für dieselbe Gruppe faßt.[1]) Schon in diesen Namen sind gewisse Charakteristika gegeben: die Irrlehrer verführen zum *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* (2, 14). Und in Thyatira bietet die Isebel einen konkreten Beleg, welch üble Praxis ausgeübt wurde (2, 20).

Zwar haben wir nun keine direkten Ausführungen über damit verbundene gnostische Theorien, aber vielleicht führen uns einige Andeutungen doch darauf, solche anzunehmen. Dazu ist der 2, 9 und 3, 9 angewendete Ausdruck: *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* zu rechnen, sowie der Anspruch der Isebel, eine Prophetin zu sein (2, 20); und die Gegner wollen „Apostel“ sein. Dabei geht diese Irrlehre von Juden aus (2, 9; 3, 9), was wir auch hier, wie in den Pastoralbriefen, als Unterschied zum Judas und 2. Petri erwähnen müssen. Sonst besteht auch hier wohl die Irrlehre in einer falschen Gnosis, wobei als besonderes Problem die Satanologie eine Rolle gespielt hat. Man will die Tiefen des Satans erkennen und erkannt haben.[2]) Unzweideutig wird hier von einer *διδαχή* gesprochen (2, 24; vgl. V. 15).

---

[1]) Dahin neigt z. B. auch Feine S. 669: „Die Bileamiten, die ihrerseits wieder identisch zu sein scheinen mit den Nikolaiten und den Anhängern der Prophetin Jesabel . . .“

[2]) Manche haben dies antithetisch verstehen wollen; die Irrlehrer wollen Gott erkennen; tatsächlich aber erkennen sie den Satan! Aber

Diese allgemeine gnostische Luft atmen wir auch in den Johannesbriefen. Die dort bekämpften Antichristen sehen das „Wesen des Christentums" in einer „geoffenbarten Gnosis" (Lütgert, Amt und Geist im Kampf, S. 48). Sie dünken sich ebenfalls, wie wir es in unsern beiden Briefen fanden, Träger des Geistes zu sein, allerdings mit der Variante, daß sie mit dem Anspruch auftreten, Propheten zu sein (I, 4, 1; vgl. Lütgert a. a. O. S. 7); sie halten alles für erlaubt[1]) und verkehren skrupellos mit der Welt. Aber darin sind die Verhältnisse anders, als sie vor allem auch die Sünden leugnen und in heftigen Gegensatz zur Gemeinde geraten. Ferner tritt als spezielles Kampfobjekt die Christologie hervor; das Fleisch Christi und damit sein Tod und seine Messianität wird geleugnet. Wenn christologische Gedanken auch in den 2. Petri hineinragen, so dreht sich der Kampf doch keineswegs um dieselben als um das Zentrum. Es fehlt dagegen z. B. die Habgier und Gewinnsucht, gegen die sich die Gemeinden schützen müßten.

Wir finden also auch hier den großen, einheitlichen Grundzug und den umfassenden Rahmen, aber zugleich tritt uns stets der Eindruck entgegen, daß die Verhältnisse nie gleichgestaltet sind, und daß auch die neutestamentlichen Schriftsteller nicht schematisieren.

Am ähnlichsten ist im Vergleich mit den Irrlehrern im Judas und 2. Petri die ketzerische Erscheinung, auf die das zweite und dritte Kapitel der Apokalypse eingehen. Schon Didymus hat dies gesehen und bemerkt in der enarratio in epistulam Judae: „Nisi forsitan isti sunt praesules hae-

---

auf Christus II, 1, 10; Tit. 3, 6); ferner Ableitungen von *μιαίνειν, βλασφημεῖν, ἐπαγγέλλεσθαι* bezw. diese Worte selbst. Wichtig ist auch II, 2, 18 mit der Vorstellung der Gegner, daß die Auferstehung bereits geschehen sei (vgl. S. 68).

[1]) Vgl. Feine, „Der Antichrist der Johannesbriefe ist das falsche Prophetentum, die doketische, libertinistisch gerichtete Gnosis" . . . S. 602/3.

reseos Nicolaitorum“ (bei Rampf S. 110). Ja Knopf findet die Übereinstimmung so frappant, daß er fast an eine Identifikation denken möchte. Werfen wir einen kurzen Blick auf das dort vorliegende Bild. Es erscheint zunächst mannigfaltig, indem die einzelnen Gemeinden vorgenommen werden und hier auf diesen, dort auf jenen Punkt aufmerksam gemacht wird. Die Züge hängen aber innerlich und in den Termini so zusammen, daß man wohl eine einheitliche dahinterstehende Strömung vermuten kann, so daß man am besten auch die Bezeichnung „Nikolaiten und Bileamiten“ als Namen für dieselbe Gruppe faßt.[1]) Schon in diesen Namen sind gewisse Charakteristika gegeben: die Irrlehrer verführen zum *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* (2, 14). Und in Thyatira bietet die Isebel einen konkreten Beleg, welch üble Praxis ausgeübt wurde (2, 20).

Zwar haben wir nun keine direkten Ausführungen über damit verbundene gnostische Theorien, aber vielleicht führen uns einige Andeutungen doch darauf, solche anzunehmen. Dazu ist der 2, 9 und 3, 9 angewendete Ausdruck: *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* zu rechnen, sowie der Anspruch der Isebel, eine Prophetin zu sein (2, 20); und die Gegner wollen „Apostel“ sein. Dabei geht diese Irrlehre von Juden aus (2, 9; 3, 9), was wir auch hier, wie in den Pastoralbriefen, als Unterschied zum Judas und 2. Petri erwähnen müssen. Sonst besteht auch hier wohl die Irrlehre in einer falschen Gnosis, wobei als besonderes Problem die Satanologie eine Rolle gespielt hat. Man will die Tiefen des Satans erkennen und erkannt haben.[2]) Unzweideutig wird hier von einer *διδαχή* gesprochen (2, 24; vgl. V. 15).

---

[1]) Dahin neigt z. B. auch Feine S. 669: „Die Bileamiten, die ihrerseits wieder identisch zu sein scheinen mit den Nikolaiten und den Anhängern der Prophetin Jesabel . . .“

[2]) Manche haben dies antithetisch verstehen wollen; die Irrlehrer wollen Gott erkennen; tatsächlich aber erkennen sie den Satan! Aber

Auch hier stehen die Irrlehrer noch in den Gemeinden, wie aus 2, 20 klar hervorgeht; ja sie beanspruchen wohl noch besonderes Ansehen (wobei allerdings in den einzelnen Gemeinden die Verhältnisse verschieden gelegen haben). Von seiten der treu gebliebenen Christen ist dagegen das einzig mögliche und richtige Verhalten, sich zu hüten und derartige ἔργα, sowie eine solche διδαχή zu hassen (vgl. 2, 6).

Die Ähnlichkeit mit dem 2. Petri und dem Judas tritt schon bei dieser kurzen Skizze, die nur das Wichtigste erwähnen kann, hervor. Der Geistesbesitz wird wohl von denen, die „Propheten" und „Apostel" sein wollen, ebenso in Anspruch genommen, wie wir es bei den Gegnern im Judas und 2. Petri gefunden haben. Nebeneinander treten als ähnliche Züge das Erkennen der Tiefen des Satans und die Lästerung der Engelmächte, die wohl als böse anzusehen sind; zum Lästern sind sie auch nur fähig, da sie in ihrer Erkenntnis über sie erhaben sind. Gemeinsam ist auch das unsittliche Tun und Treiben bei den Irrlehrern, die hier wie dort eine prinzipiell libertinistische Anschauung zugrunde legen, die deshalb auch Christen, ja die wahren Christen (sogar Apostel und Propheten!) sein wollen. Aus den Gemeinden sind sie dabei bisher noch nicht ausgeschieden.

Anderseits hören wir in der Apokalypse von dem Götzenopferfleisch-Essen, während im Judas und 2. Petri die πλεονεξία besonders auffällig hervortritt; darin liegen Verschiedenheiten, wie ferner von einer Parusieleugnung in der Anschauung der Nikolaiten nichts verlautet.

Es liegt also einerseits eine große Ähnlichkeit, anderseits manche Verschiedenheit vor. Dabei ist auch nicht einmal zu sagen, ob die Irrlehrer im Judas und 2. Petri oder in der

---

wäre dies an sich schon zu scharf und wirklich leicht mißverständlich, so kann es hier überhaupt nicht gemeint sein wegen des hinzugefügten ὡς λέγουσιν.

Offenbarung die früheren sind, da die Entwicklung in den verschiedenen Gebieten verschiedenartig und verschieden schnell verlaufen ist.[1]) Nur das gewinnen wir für eine Würdigung unserer Briefe, daß in bezug auf die vorausgesetzte Irrlehre das Unglaubliche, weil Einzigartige, immer mehr dadurch schwindet, daß in allen möglichen Gemeinden, zu verschiedenen Zeiten, mehr oder weniger ähnliche Gruppen begegnen lauter Wellen der großen gnostischen Bewegung.

c) Vergleich mit einigen apostolischen Vätern.

Auch über die Grenzen des Neuen Testaments hinaus können wir solche Irrlehrer verfolgen. Zwar haben wir hier mit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen, da die Verhältnisse noch nicht so geklärt sind und eine größere Übereinstimmung noch fehlt. Aber einige Beispiele sollen noch angereiht werden in Anlehnung an Lütgerts Untersuchungen. Da bietet sich uns zunächst der 1. Clemensbrief dar. Interessanterweise tauchen auch darin Irrlehrer auf, die Pneumatiker sein wollen, deren Einfluß dabei schon so weit geht, daß sie die korinthische Gemeinde ziemlich weitgehend unter ihren Einfluß gebracht und die Absetzung einiger Presbyter veranlaßt haben, 44, 6 (vgl. Lütgert, Amt und Geist im Kampf, S. 54 ff.). Im allgemeinen ist die Charakteristik viel ausführlicher und reichhaltiger. Da wird im Anschluß an eine falsche Auffassung die Frage nach der Buße aufgerollt (wie in den Joh.-Briefen). Denn indem sie für sich ein besonderes Maß von Geist und Erkenntnis beanspruchen, wollen sie infolgedessen auch heilig sein (vgl. Lütgert a. a. O. S. 103).

Aber im allgemeinen finden wir viel Ähnliches. Auch hier leugnen die Pneumatiker und Gnostiker, daß etwa noch eine „Furcht Gottes" nötig sei, ebenso, daß man dem Gemeinde-

[1]) Hinzu kommt noch die Schwierigkeit in der zeitlichen Ansetzung der Offenbarung, ob noch vor 70 n. Chr. oder erst nach 90 n. Chr.

amt gehorchen müsse, nur daß im 1. Clemensbrief diese Gedanken einen größeren Platz einnehmen und praktisch weitergebildet sind, ebenso wie die Emanzipationstendenzen weiter reichen. Zu ihrem imponierenden Auftreten gebrauchen die Gegner außerdem viel Geld, weshalb sie ihre Anhänger ausnutzen. Ohne Bedenken können sie so handeln, da sie „die Erwartung der Parusie und die Hoffnung auf die Ergänzung des gegenwärtigen Besitzes der Gemeinde durch die Auferstehung" verwerfen. Sie leben sich in der Gegenwart aus; von der Zukunft haben sie nichts zu erhoffen oder zu befürchten. Als genaue und erklärende Parallele können wir gleich auch 2. Clem. 9, 1 heranziehen: *ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται.* So sprechen einige; davor muß die Gemeinde gewarnt werden; noch näher mit 2. Petr. 3 und der dortigen Begründung der Paruſieleugnung berührt sich 1. Clem. 23, 3: „Unglückselig sind die Zweifler . . ., die sprechen: dies haben wir auch schon in den Tagen unserer Väter gehört, und siehe, wir sind alt geworden, und nichts von all dem ist uns widerfahren." [1]) Am Schluß des Kapitels wird sodann die Beziehung auf die Parusie hergestellt und gesagt: Schnell wird sie kommen und nicht zögern (*οὐ χρονιεῖ*). Und der 2. Clemensbrief weist warnend darauf hin, daß solche *κακοδιδασκαλοῦντες* (10, 5) „das Gericht doppelt empfangen werden, sie selbst einmal und die, die sie hören".[2])

Uns ist an all diesen Zügen einerseits interessant, wie uns fast nur Charakteristika in dem 1. u. 2. Clemensbrief begegnen, die schon in den paulinischen Korintherbriefen ausgesprochen und angedeutet waren, die sich also inzwischen in dieser Gemeinde immer mehr ausgewirkt haben. Anderseits

---

[1]) Nach der Übersetzung von Knopf in Henneckes „Neutestamentliche Apokryphen" S. 84 ff.

[2]) Eine genauere, zusammenfassende und vergleichende Skizze siehe bei Lütgert a. a. O. S. 103 ff.

ist die Übereinstimmung mit allen Hauptpunkten der im Judas und 2. Petri aufgefundenen Irrlehren in die Augen fallend; es wird uns dadurch immer klarer, daß wir auch in ihnen nur eine Phase des großen Kampfes der Christenheit haben, in denen nicht gerade das Problem: Amt und Geist in den Mittelpunkt gerückt ist, wie in den Pastoralbriefen, in dem 1. Clemens und den Ignatianen, in denen vielmehr die andern Gebiete der Lehre und des Lebens umstritten werden.

Ein weiteres Eingehen auf die apostolischen Väter würde zu weit führen; für die Ignatianen können wir auf die Skizze von Lütgert verweisen, besonders auf die Zusammenstellung und Vergleichung am Schluß (vgl. „Amt und Geist" S. 119 ff., bes. S. 163 f.).[1])

d) Spätere Gnostiker.

Auch die geschichtlichen, mit bestimmten Namen benannten Gruppen von Irrlehrern, Gnostikern müssen in dem Rahmen unserer Untersuchung erwähnt werden. Allerdings müssen wir es uns versagen, die Anschauungen eines Simon Magus, Menander, Kerinth darzustellen, so lehrreich dies zum Vergleich wäre, da wir bei manchem ihrer abstrusen oder komplizierten Gedanken und ihren Spekulationen und Irrlehren erst merken, wie „einfach", wenn wir so sagen dürfen, das aus dem Judas und 2. Petri herausgeschälte Bild sich ausnimmt. Wir können auch nicht all die Versuche, unsere Irrlehrer mit bestimmten sonst nachweisbaren Irrlehrern zu identifizieren, durchprüfen, mag man nun wie Harnack an die Archontiker, oder Major an die Ophiten oder Simonianer gedacht haben. Wir wollen

---

[1]) Mancherlei Berührungspunkte weist gerade der Polykarpbrief, der nach Philippi gerichtet ist, auf. In Kap. 7, 1 ist ἐπιθυμία, also Ausschweifung, und Leugnung des Gerichts verbunden; außerdem begegnet in demselben Zusammenhang eine Verdrehung der Worte des Herrn. Daß die Mahnung, sich der Geldsucht zu enthalten, nicht überflüssig ist (4, 1; 11, 2), zeigt ein besonders unangenehmer Fall, wo ein Presbyter Valens sich in solchem Maße vergangen hat, daß er abgesetzt wurde.

auch keine neuen Versuche der Art anstellen, daß wir etwa Anklängen aus unsern Briefen nachgehen und einen genauen Vergleich mit den Kainiten, den „Gnostikern" (im engeren Sinne), den Antitakten, den Borboriten anstellen.

Es ist überhaupt die Frage, worauf auch Krüger (S. 732) mit Recht hinweist, wie weit sich die „Gnostiker" nach Schulhäuptern genannt haben; wahrscheinlich werden viele oder gar die meisten Sektennamen von den kirchlichen Gegnern gebildet sein.[1])

Aber eine Erscheinung des 2. Jahrhunderts kann hier unmöglich übergangen werden, nämlich die schon öfter erwähnten Karpokratianer. Wie oft ist in früheren theologischen Werken der Vorwurf: die Gegner im Judas und 2. Petri sind Karpokratianer, wiederholt worden! Worin liegt nun das Wesentliche gerade dieser Häretiker? Es sind folgende Punkte:

1. Die Unterscheidung des ungezeugten Gottes von den tief unter ihm stehenden Weltbildnern und Engelmächten.

2. Jesus war zunächst ein Mensch wie die andern auch, bis ihm die Kraft von oben gesandt wurde.

3. Trotzdem er in der jüdischen Sitte herangebildet war, verachtete er diese.

4. Die Seele muß nun auch die Gebote und Gesetze übertreten und die Engelmächte verachten. Sie muß Jesus hierin gleich werden, ja sie kann ihn eventuell sogar übertreffen.

5. Nur die Seele, die tatsächlich alles durchgemacht und alle Satzungen übertreten hat, die so „den letzten Heller bezahlt hat", ist frei und den Weltmächten entronnen; gegebenenfalls muß sie die Seelenwanderung antreten.

Liegt es nach dieser Charakteristik etwa nahe, mit Grotius zu sagen: Carpocratem et eius socios praecipue intellego,

[1]) Vgl. etwa Namen wie: Bileamiten, Kainiten, Borboriten usw.

und etwa als Zweck des Judasbriefs anzugeben: Scripta autem est haec epistula adversus Carpocratianos maxime? (S. 1151). Das kann man wirklich nicht behaupten, da der Berührungspunkte nicht allzu viele sind. Man braucht fast erst gar nicht darauf einzugehen, was *nicht* parallel ist, sondern kann sagen: Der einzige übereinstimmende Zug ist der Antinomismus, verknüpft mit der Lästerung der Engelmächte. Jenes erste beweist aber nichts, da ja genügende Belege für derartige Tendenzen an vielen Punkten beigebracht sind; und wenn das Verachten und Lästern der Engel im Judas und 2. Petri auch vorkommt, so nimmt es doch nicht irgendwie eine zentrale Stellung ein.

Daß man diesen, unsrer Zeit auffälligen Zug oft für allzu wichtig gehalten hat, mag mit ein Grund für die so oft wiederholte Gleichstellung gewesen sein. Sehr interessant ist die Ausführung Holtzmanns, der (S. 532) schreibt: „So deutlich als nur immer möglich, wenn die Form des höheren Altertums gewahrt werden sollte, wird damit die freigeistige Gnosis der Karpokratianer gekennzeichnet." Das heißt, der Klauseln entkleidet: Eigentlich ist diese nicht geschildert; aber da sie trotzdem gefunden werden soll, muß der Gesichtspunkt der Verschleierung durch den Briefschreiber eingeführt werden, da dieser ein höheres Alter markieren will. Aber wie kam man denn dazu, daß die Karpokratianer auf jeden Fall gemeint seien? Der Hinweis auf Antinomismus und Engellästerung genügt nicht. Es war wohl einerseits der Drang schuld, überall die Gegner zu fixieren und zu identifizieren, der mit der Gesamtauffassung von der Gnosis zusammenhing; aber am meisten hat wohl ein traditionelles Element nachgewirkt, und zwar gerade bei denen, die sonst gegen die kirchliche Tradition angingen. An dieser Stelle sind sie ihr gefolgt; und der Prozeß, der sich so und so oft in der Einleitung zu unsern Briefen wiederholt hat, wird ganz zutreffend von Arnaud beschrieben:

„Ils ne font probablement que réproduire une ancienne idée émise par Clément d'Alexandrie, idée fort invraisemblable“ (89).

Aber je genauer man die Beweisstücke prüfte, kam man zu dem vorsichtigen Urteil, wie es etwa Beyschlag in Worte kleidet: „Wenn die Karpokratianer gemeint sein sollten, wären sie äußerst mangelhaft gezeichnet“, oder man folgte einer Anregung Schleiermachers, daß wir die ersten Keime der karpokratianischen Meinung vor uns haben.[1]) Aber nicht einmal dies ist nötig, geschweige denn auch nur einigermaßen sicher, da wir heute wissen, wie bunt, reichhaltig und kompliziert das Bild des Gnostizismus gestaltet ist.

---

[1]) Vgl. Fronmüller: „Es geben sich hierin die Wurzeln der antinomistischen Gnosis kund, die später in einem Karpokrates, Epiphanes, Prodikus . . . hervortrat“ (S. 67).

Anlage 1.

Zu S. 10.

Stellung zu den Einleitungsfragen.

1. Der Judasbrief ist echt, d. h. er stammt von dem Herrn-Bruder Judas; denn es gibt keine stichhaltigen Gründe gegen diese alte Überlieferung; eher lassen sich eine ganze Menge Momente dafür anführen.

2. Der Judasbrief ist der frühere, der 2. Petrusbrief der spätere, auch eine besonders eingehende Prüfung der Position von Spitta hat mich nicht von dem Gegenteil überführen können.

3. Der 2. Petrusbrief ist pseudonym, was jedoch nicht ohne weiteres seine Versetzung ins zweite Jahrhundert zur Folge hat.

4. Nicht unmöglich erscheint mir eine Annahme wie die von Kühl, daß in 2. Petr. 1 u. 3 ein altes, echtes Schreiben des Petrus zu erkennen sei; nur wird man dieses nicht mehr mit Genauigkeit herausstellen können, noch darf man von dieser Annahme aus zu einer Auseinanderreißung von Kap. 2 u. 3 gelangen.

Anlage 2.

Zu S. 105.

Sind die Leser Juden- oder Heidenchristen?

Die schroffsten und widersprechendsten Aufstellungen begegnen uns auch hier. Hollmann erklärt: „Als Leser können nur Heidenchristen gemeint sein." Spitta verficht dagegen mit

Energie und Schärfe die These: „Die Leser sind Judenchristen!" Für diese letztere Anschauung läßt sich mancherlei anführen, vor allem dies: Die Namen der Verfasser, seien sie nun echt oder fingiert, ja in letzterem Falle fast noch mehr als in dem ersten, weisen entschieden auf judenchristliche Kreise als Empfänger. Wie sollten diese Männer den Heidenchristen etwas zu sagen haben? Außerdem wird ja, neben Judas und Petrus als Autoren, Jakobus als Autorität aufgeführt. Die Leser kennen das Alte Testament und seine Geschichten; fortwährende Anspielungen kommen vor und rechnen auf Verständnis.

Aber diese Momente lassen sich z. T. durch den Hinweis darauf abschwächen, daß nämlich die Persönlichkeit und der Name des Petrus ein Ansehen gehabt haben, das weit über die Grenzen des Judenchristentums hinausreichte; und das Alte Testament war von Anfang an auch die „Heilige Schrift" der Heidenchristen, die darin die Gebote für ihr christliches Leben und die Weissagungen auf ihren Messias und ihre Hoffnung fanden. Dazu kommen andere Gründe, die positiv auf heidenchristliche Leser schließen lassen; da tritt zunächst Paulus als Autorität auf, seine Briefe haben eingewirkt und scheinen bekannt zu sein; auch im Judas ist V. 19 und V. 4 (*χάρις*) zu vergleichen.

Ferner die Art der Irrlehre und ihr Umsichgreifen, — obgleich beides auf judenchristlichem Gebiet nicht von vornherein als unmöglich hingestellt werden dürfte, — führt doch eher in heidenchristliche Gemeinden, besonders da noch einige Stellen hierfür angegeben werden können. So bezeichnet 2. Petr. 2, 20 diejenigen, welche sich unvorsichtig den Irrlehrern genähert und ihnen darauf in die Hände gefallen sind, als *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*; und aus Judas könnte V. 12 erwähnt werden: *δὶς ἀποθανόντα*; jener erste Ausdruck läßt sich wohl nur von gewesenen Heiden sagen.

Auch das können wir noch erwägen, ob manches von dem „Judenchristlichen" etwa auf die Individualität des Ver-

fassers zurückzuführen ist. Allerdings müssen wir zugeben, daß keine wirklich entscheidende Stelle zu entdecken ist, so daß man klar und überzeugend sich für die eine Möglichkeit entscheiden könnte. Was sich jedoch herbeibringen läßt, spricht unseres Erachtens für Heidenchristen als Empfänger. Und wenn ein Gelehrter wie Theodor Zahn sich Spittas Auffassung angeschlossen hat, so hat man beim Durchlesen seiner Einleitung den Eindruck, daß er bei Aufbietung derselben Gründlichkeit, Gelehrsamkeit, Findigkeit und Schärfe unter Berücksichtigung von 2, 20 vielleicht auch zu einem andern Resultat hätte kommen können.

Auch in der Literatur begegnet man einem fortwährenden Schwanken, das die entgegengesetzte Möglichkeit immer wieder offen läßt. Z. B. sagt Kühl: „Der Brief setzt im großen und ganzen heidenchristliche Leser voraus" (S. 362); damit sucht er den widersprechenden Zügen gerecht zu werden durch Annahme einer kleinen Zahl von Judenchristen. Und Zahn, der sich für Judenchristen entscheidet, muß ein „wenn nicht ausnahmslos, so doch überwiegend" als Einschränkung hinzufügen (S. 52). Im übrigen kann es uns beruhigen, daß die Unsicherheit dieser Frage, so interessant eine klare Lösung an sich wäre, dem Verständnis der Briefe, insonderheit der Irrlehrer keinen Eintrag tut.

Anlage 3.

Zu S. 78.

Wie erklärt sich das Schwanken zwischen dem Futurum und dem Präsens im 2. Petri?

Die Behandlung dieser Streitfrage hat stets einen breiten Raum eingenommen. Es handelt sich dabei um die merkwürdige Tatsache, daß sowohl in Kap. 2 als auch in 3, 3 in

Beziehung auf die Irrlehrer im Futurum geredet wird: ἔσονται, παρεισάξουσι, ἐξακολουθήσουσι, ἐμπορεύσονται (2, 1—3) und ἐλεύσονται (3, 3); aber dazwischen in 2, 10 wird ganz ruhig im Präsens geschildert: οὐ τρέμουσιν (vgl. auch die folgenden Partizipia in V. 12 ff., besonders συνευωχούμενοι ὑμῖν), ja in V. 15 können wir sogar den Aorist finden: ἐπλανήθησαν.

Wir können nun zunächst für unsere vorliegende Abhandlung in Übereinstimmung mit fast allen Forschern konstatieren, daß das Bild der Irrlehrer eigentlich gar nicht oder nur ganz unwesentlich von dem Schwanken getroffen wird, da irgend ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gegenwarts- und Zukunftsbild nicht zu bemerken ist.[1]) Ich zitiere zum Beleg Spitta: „Ein merklicher Unterschied zwischen dem Zukunftsbild auf der einen und der Zeichnung der gegenwärtigen Verhältnisse auf der andern Seite findet nicht statt" (S. 403). Kühl gibt in diesem Falle B. Weiß, der die gegenteilige Ansicht verfochten hat, unrecht.

Wird nun auch praktisch unsere Untersuchung von dem Streit der Meinungen nicht berührt, so lohnt sich ein näheres Eingehen auf die mannigfaltigen Lösungsversuche trotzdem.

Zunächst können wir ganz über die hinweggehen, die die Frage sehr einfach finden; denn so schnell ist doch keine passende Stellungnahme gefunden. Sonst wäre zu nennen: 1. Hofmann. Er versucht eine rein grammatische Erklärung, daß nämlich „das Präsens nach dem vorangegangenen Futurum verstanden sein will" (zu 2, 10). Mutet uns dies schon etwas sonderbar an, und scheint es uns der Schwierigkeit wenig gerecht zu werden, so ist dies noch mehr der Fall in der Bemerkung zu 2, 15: „Nur mit dem Aorist konnte gesagt werden, wie die hier nicht mehr vorhergesagten, sondern auf Grund ihrer Vorhersagung geschilderten Irrlehrer das geworden

[1]) Es wäre nur der Punkt des größeren Erfolges zu nennen.

sind, was sie dann sind, wenn die Vorhersagung sich erfüllt hat".

2. Von einer ähnlichen und doch andern Seite fassen z. B. Mayerhoff, Fronmüller, Thiersch, Nösgen das Problem an. Fronmüller sagt: „Der Verfasser weissagt ihr Auftreten und schaut sie in prophetischem Geist schon als gegenwärtig" (S. 67); ja Mayerhoff verbindet damit die Auffassung, daß die Karpokratianer gemeint seien, wobei Petrus prophetisch die zukünftigen Irrlehrer gegenwärtig geschildert habe (S. 151).

3. Spitta und Zahn bringen den sehr beachtenswerten Gesichtspunkt in Anrechnung, daß man unterscheiden müsse zwischen solchen Gemeinden, in denen die Gegner schon sind und wirken, so daß man von ihnen und all ihren Anschauungen im Präsens berichten kann, und solchen, in die sie erst eindringen werden bezw. eben eindringen. Dieser Gedanke eines doppelten Schauplatzes würde seinen Wert auch dann behalten, wenn man nicht mit Spitta und Zahn bereit ist, den eben genannten Unterschied mit dem von Heiden- und Judenchristen zu identifizieren.

Ein ähnlicher Fall läge dann hier vor wie in dem Brief des Ignatius an die Magnesier. Dieser schreibt, ermahnt, warnt, droht, als wenn in der Gemeinde die Gefahr schon gegenwärtig und akut wäre, bis wir in Kap. 11 erfahren, daß er dies nicht täte, weil etwa einige von ihnen „sich solchergestalt hielten"; sondern er schreibt gewissermaßen für die Zukunft, damit sie nicht „fallen in die Schlingen der Einbildung"; diese sind schon gelegt, in vielen Gemeinden greift der Irrtum bereits um sich, andere Gegenden sind schon von Irrlehrern überfallen; aber für die Magnesier ist dies noch zukünftig.[1])

[1]) Allerdings muß bemerkt werden, daß eine genaue Parallelerscheinung zu dem Schwanken der Tempora nicht vorhanden ist. Erwähnt kann hier noch ein feiner Gesichtspunkt von Zahn werden, der obige zweite Art der Erklärung unwahrscheinlich macht, daß nämlich eine

4. Sehr nahe liegt der Weg, den Kühl einschlägt. Er geht davon aus, daß der 2. Petri so, wie er vorliegt, eine Zusammenarbeitung ist, indem der Judasbrief entweder in ein anderes, älteres Schreiben eingearbeitet ist, wie Kühl selbst meint, oder indem er den Grundstock zu einem neu hergestellten Brief bildet, wie man gewöhnlich meint. Der Verfasser des jetzigen 2. Petri versetze sich künstlich in eine Rolle, die er später „unter dem Eindruck der gegenwärtigen Verhältnisse" „unwillkürlich" fallen lasse. Hier ist also die Entstehung des Schreibens berücksichtigt worden, und es wird zugleich ein Versuch gemacht, psychologisch den Verfasser zu verstehen. Dieser befand sich in einer künstlichen Situation; dies merken wir noch jetzt daran, daß er unwillkürlich aus dem Futurum in die Gegenwart kommt.

5. Diese Deutung ist von einer letzten, besonders häufig vertretenen, nicht mehr weit entfernt, die sich aber die Sache etwas leichter macht. Da wird geredet von der künstlichen Prophetenrolle des Autors; aber es wird nicht auf die ihn beeinflussenden gegenwärtigen Zustände als Erklärung verwiesen, sondern nur festgestellt, daß er unbedachtsam, ungeschickt gewesen sei (Beyschlag) und nicht imstande, seine Rolle als Falsifikator zu Ende zu spielen (Bleek), darin zeige sich seine völlige Unfähigkeit (Jülicher).

Daß auf diese Weise keine befriedigende Lösung erzielt werden kann, betont B. Weiß mit Recht;[1]) er weist nämlich auf den starken Widerspruch der Theologen hin, die zuerst im Anschluß an Kap. 1 eine längere Betrachtung darüber anstellen, wie geschickt, ja geradezu raffiniert der Ver-

---

so ins einzelne gehende, fast kleinliche Schilderung nicht gut in eine Weissagung passe, die mehr großzügig ist, wo nur symbolisch plastische Erscheinungen gemalt werden.

[1]) Windisch nimmt diese Auffassung als so sicher an, daß er geradezu meint, das Schwanken der Tempora sei ein Beweis für eine pseudonyme Schrift (87).

fasser, im Unterschied von dem des 1. Petri, sich in die Rolle des alternden Petrus hineinversetzt. Aber in Kap. 2 u. 3 bekommt der Autor ebenso schnell den Tadel der Ungeschicklichkeit. Von hier aus ergibt sich keine befriedigende oder auch nur mögliche Psychologie des Verfassers: einmal äußerst geschickt, dann täppisch; bald hat er alles überaus genau durchdacht, bald ist er gedankenlos.

Überzeugend und völlig einleuchtend erscheint schließlich keiner dieser Lösungsversuche. Wir stehen hier jedoch an dem Punkt, wo wir zugestehen müssen: es ist leichter an all den einzelnen Anschauungen Kritik zu üben, als nun selbst angeben zu können: so ist es nun tatsächlich gewesen, oder gar: so muß es gewesen sein. Ein neuer Vorschlag läßt sich kaum noch machen, wenigstens augenblicklich keiner, der größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen könnte. Und all die einzelnen vorgetragenen Möglichkeiten erscheinen wenigstens relativ im Recht zu sein und an ein richtiges Moment anzuknüpfen, worauf wir ja z. T. schon hinwiesen; besonders Kühl und Zahn, zusammengenommen, kommen vielleicht der Sache am nächsten (s. oben Nr. 3 u. 4). Wir würden dann annehmen, daß ein Späterer unter dem Namen und der Autorität des Petrus, in Anlehnung an ein kurzes Schreiben desselben, seine Ermahnungen ausgehen ließ, und daß er diese in die Zukunft projizierte, was ihm noch dadurch erleichtert wurde, daß die Gefahr von außen, von andern Gemeinden her eingetragen wurde; aber der Blick auf die Gemeinden, die ihm bekannten und schon für die ihm am Herzen liegenden Christen gefährlichen Gegner rief ihn in die Gegenwart. Allerdings bleiben dabei für unsere Zeit zwei Rätsel, nämlich wie der Verfasser diesen Wechsel so sorglos, fast naiv hat anwenden und stehen lassen können, und ferner, wie überhaupt ein Christ so im Namen einer Autorität ein Schreiben ausgehen lassen konnte, in das er, ohne irgend etwas davon zu sagen, sicher

eins, womöglich zwei kleinere ältere Schreiben aufgenommen hatte. Das ist unserer Zeit, die das „literarische Eigentum" so hoch einschätzt, unverständlich.

Anlage 4.

Zu S. 103.

Besondere Erwähnung verdient die Stelle 2. Petr. 1, 4: „*ἵνα . . . γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*. Die Streitfrage, ob damit etwas bereits Gegenwärtiges oder etwas rein Zukünftiges gemeint sei, scheint mir mit Hofmann, Spitta, v. Soden, Knopf (gegen Kühl, Hollmann) in letzterem Sinne zu beantworten zu sein.

Der Ausdruck *θεία φύσις* ist auffällig. Knopf bemerkt, das sei „gut griechisch und ganz und gar nicht urchristlich" (S. 262); und Hollmann fügt hinzu: „Hier redet ein griechischer Theologe des 2. Jahrhunderts zu uns." „Dieser Ausdruck erhellt mit einem plötzlichen Schlaglicht die Lage; was später in der griechischen Kirche des 3. Jahrhunderts zur Herrschaft kam, hier kündigt es sich blitzartig an, die physisch gedachte Lehre von der Vergottung" (S. 583). Damit würden wir in eine sehr späte Zeit geführt. Knopf erklärt ferner: „Zum erstenmal in so unverhüllten Worten tritt uns das hellenistische Frömmigkeitsziel im Christentum entgegen" (S. 264). Aber hier können wir vielleicht gerade sehen, daß vom Verfasser des Briefes noch nicht der Vollsinn dieser Bedeutung in unsern kurzen Vers hineingelegt worden ist und daher auch nicht herausgelesen werden darf. Charakteristisch ist gerade die Hinzufügung von vielen sittlichen Ermahnungen und die unbedingte Forderung der Christentugenden, wodurch der Begriff ethisch gefärbt und antihäretisch gestaltet erscheint (vgl. v. Soden S. 216).

Zwar dürfen wir den Ausdruck nicht wie früher z. B. Huther, De Wette einfach mit „Wiedergeburt zu Kindern Gottes" gleichsetzen. Es ist vielmehr etwas Zukünftiges gemeint, ein Eintreten in eine Seins-Weise, die der Eigentümlichkeit des göttlichen Wesens entspricht. Bisher harmoniert nur die Willensrichtung des Christen mit der göttlichen; später soll auch das σῶμα ψυχικόν in das σῶμα πνευματικόν verwandelt werden (vgl. Spitta S. 49/50). Aber in dieser Stelle einen durchschlagenden Beweis für eine sehr späte Abfassung des Briefes erkennen zu wollen, ist nicht angängig.

Thesen.

1. Der Schluß des Amos, Kap. 9, 8–15, ist nicht später hinzugefügt.
2. Der Jakobusbrief stammt von dem Herrn-Bruder Jakobus und ist vorpaulinisch.
3. Der sogenannte 2. Petrusbrief muß als pseudonym bezeichnet werden.
4. 2. Kor. 5, 16 ist am besten zu verstehen, wenn sich Paulus hier gegen gnostische Pneumatiker wendet.
5. Die volle geschichtliche Wahrheit des Bildes Jesu fordert die volle Anerkennung seiner Versuchlichkeit.
6. Auch im Verhältnis des Christen zu Gott hat die „Furcht Gottes" ihre Stelle.
7. Die Eschatologie ist nicht ein unwesentliches Stück der Dogmatik, sondern ihr Ziel, von dem Licht auf das Ganze fällt.
8. Bei Petersen, Dippel, Horche u. a. liegt nicht eine „konsequente" Form des Pietismus, sondern eine entschiedenen Ausartung vor.
9. Es ist aus pädagogischen Gründen zweckmäßig, im Unterricht von Luthers Erklärung des 3. Hauptstückes abzusehen.
10. Es entspricht dem Sinn der Taufe allein, daß dieselbe im Gemeindegottesdienst vollzogen wird.

Lebenslauf.

Hermann Gottfried Ferdinand Werdermann wurde am 12. Juni 1888 zu Friedersdorf bei Dobrilugk im Reg.-Bez. Frankfurt a. O. als Sohn des Pastors Ferdinand Werdermann geboren. Die Anfangsgründe der Bildung erhielt er in der Dorfschule und besuchte sodann von Quarta an die Latina der Franckeschen Stiftungen, wo er im August 1906 das Abiturientenexamen bestand. Vom W.-S. 1906 bis W.-S. 1907 studierte er in Halle, dann in Straßburg; im Herbst 1908 kehrte er nach Halle zurück, wo er, im Tholuckkonvikt wohnend, bis zum Abschluß der Studien im S.-S. 1910 blieb. Seine theologischen Lehrer waren die Herren Professoren D.D. von Dobschütz, Drews, Haupt, Hölscher, Kähler, Kattenbusch, Kautzsch, Loofs, Lütgert, Mayer, Nowack, Rothstein, Spitta, Steuernagel, Weber. Unter diesen weiß er sich vor allem Herrn Professor D. Lütgert und Herrn Prof. D. Weber (jetzt in Bonn) zu Dank verpflichtet. — Am 20. Januar 1911 bestand er in Halle sein erstes theologisches Examen und wurde hierauf als Zivilerzieher am Kadettenhause Naumburg a. S. angestellt, in welcher Stellung er bis zum 1. April 1913 verblieb. Am 19. April bestand er vor der theologischen Fakultät in Halle seine Lizentiatenprüfung, am 19. Mai vor dem Königlichen Konsistorium in Magdeburg das zweite theologische Examen. Seither ist er als Studieninspektor am Predigerseminar Soest i. W. tätig.